kampplatz

cilt 1 sayı 1 Eylül 2012 15TL

felsefe bir kavga alanıdır

Kuram Polemik Söyleşi Biyo-politika Medya 1 Film 3 Yorum Kitap Eleştirisi Minör Temaslar

Ahlaklı Hukukun Dengesi ve Birkaç Örnek Üzerine

Din ve Siyaset Üzerine

Spekülatif Sol

Aksu Bora ile Söyleşi

Devlet ve Anayasal İktidar

Bir Zamanlar Anadolu'da

Şibbolet, Roboski ve Derrida Kürdistan(lar)da

Abdurrahman Aydın Taner Yelkenci Kansu Yıldırım Yasin Karaman Onur Kartal
Bruno Bosteels Kemal Özdil Kerem Taştanoyuk Cenk Ertan Utku Özmakas Aksu Bora
Nagehan Tokdoğan Kazım Cihan Can Emek Çaylı Savaş Ergül Bora Erdağı Ergin Bulut

kampfplatz

kampfplatz
Dört ayda bir çıkan ortak kitap.

Cilt 1 • Sayı 1
Eylül 2012

Sekretarya:
Bora Erdağı – Utku Özmakas

Birinci Sayı Editörleri:
Savaş Ergül – Onur Kartal

Yayın Kurulu:
Aydın Gelmez, Abdurrahman Aydın, Bora Erdağı, Doğan Barış Kılınç, Ebubekir Aykut, Emre Ergüven, Emre Koyuncu, Ergin Bulut, Ersin Vedat Elgür, Eylem Yenisoy Şahin, Gülden Özcan, Gülsüm Depeli, Kansu Yıldırım, Kemal Özdil, Mehmet Evren Dinçer, Muammer Kaymak, Murat Afşar, Nurçin İleri, Onur Kartal, Önder Kulak, Savaş Ergül, Soner Torlak, Şafak Altan, Taner Yelkenci, Utku Özmakas, Yasin Karaman, Yüksel Tarım

1. Baskı: Eylül 2012, Ankara.
ISBN: 978-605-4657-13-1
Phoenix Yayınevi
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1. Kızılay/Ankara
Tel: 0 312 419 97 81 pbx • Faks: 0 312 4219 16 11
Baskı: Desen Ofset A.Ş.
Birlik Mah. 448. Cad. 476. Sok. No: 2 Çankaya/Ankara Tel: 0 312 496 43 43
Dağıtım: Ekinoks Yayın Dağıtım
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1 Kızılay/Ankara
Logo ve Kapak Tasarım: Nadir Çakır • Tasarım: Can Kaya

İletişim Adresi:
kampfplatzdergisi@gmail.com | kampfplatz.blogspot.com

Yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. • *kampfplatz*'a gönderilen yazıların telifi yazarı tarafından *kampfplatz*'a bırakılmış kabul edilir ve gönderilen yazılar iade edilmez. • *kampfplatz*'a gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı editörlerin uygun gördüğü üç yayın kurulu üyesinin raporuna bağlıdır. • *kampfplatz* yılda üç sayı olarak yayımlanır. • İkinci sayı için yazıların son gönderilme tarihi 15 Kasım 2012'dir.

kampfplatz

Editörden

kampfplatz çıkarken **5**

Kuram

Din ve Siyaset Üzerine **10**
Abdurrahman Aydın

Devlet ve Anayasal İktidar **29**
Taner Yelkenci

Etten ve Kemikten Daha Fazlası Var **52**
Kansu Yıldırım

Spinoza'da Epistemolojik ve Politik Lehim Aracı Olarak Ortak Mefhumlar **77**
Yasin Karaman

İnsan Bilimleri İçin Yeni Bir Zemin Arayışı: Kuramın Harcını Siyasetle Karmak **98**
Onur Kartal

Polemik

Spekülatif Sol **120**
Bruno Bosteels (çev. Kemal Özdil)

Ahlâklı Hukukun Dengesi ve Birkaç Örnek Üzerine **140**
Kerem Taştanoyuk

Şibbolet, Roboski ve Derrida Kürdistan(lar)da **155**
Cenk Ertan

İmkânsızın Kirpisi **172**
Utku Özmakas

Söyleşi

182 **Aksu Bora ile Kürtaj Üzerine**
Nagehan Tokdoğan

Biyo-politika

191 **Tıbbın Fasit Daireleri ve Etiğin Kıtlık Çağı**
Kazım Cihan Can

Medya

201 **Genel Ahlak, Genel Halk ve Cinsiyetlendirilmiş Diziler Ülkesinden Kolajlar**
Emek Çaylı

Bir Film Üç Yorum: Bir Zamanlar Anadolu'da

211 **Bir Zamanlar Anadolu'da: Bulaşma, İkilikler ve Sapma**
Savaş Ergül

240 **İstisnadan Arzuya**
Abdurrahman Aydın

249 **Coğrafya'dan *Stiob* Kültürüne: Bir Zamanlar Anadolu'da**
Bora Erdağı

Kitap Eleştirisi

276 **Esnek Kapitalizm Döneminde Çalışmayı Yeniden Düşünmek**
Ergin Bulut

285 ***minör temaslar***
Bora Erdağı, Savaş Ergül, Utku Özmakas, Kansu Yıldırım

kampfplatz çıkarken

kampfplatz'ı neden çıkarıyoruz? Hepten nedensiz değil, ama öyle ulvi nedenlerden, yıllardır eksikliği hissedilen bir "boşluğu" doldurma iddialarından dem vuracak değiliz. Ama mütevazı, karınca kararınca bir dergi çıkarma isteğinden de hiç söz etmeyeceğiz. Çünkü neden böyle bir dergiyi çıkardığımızı anlatan cümlelerde biz ne dersek diyelim, asıl vaziyeti anlatanın yayımlanan yazılar ve bu yazılarda serdedilen fikir ve tartışmalar olduğunu biliyoruz. Yine de tane tane söylersek, derginin hem yayın kurulunu oluşturanların potansiyeliyle hem de dergiye sonradan veya dışarıdan katılacak kişilerin katkılarıyla kendine özgü bir saha kurmasını istiyoruz. Yılda üç defa okurlarla buluşacak olan derginin yayımladığı yazıların bağımsız birer yazı olmaları dışında birbirlerine yaslanacak, düz değil çaprazlamasına yaslanacak bir ortaklığı kurmasını umuyoruz. Nedir ve ne olabilir bu ortaklık? Türkiye'de yayımlanan felsefe ve sosyal bilimler alanındaki dergiler ağırlıklı olarak literatürü takip eden "analitik" yazılardan oluşmaktadır. Felsefe ve sosyal bilimler alanında akademik olmayan, kendi alanlarıyla olduğu kadar güncel ve "dışarı"ya ilişkin meselelerde de söz alan ve bunu düşünce mesaisinin geçici bir uğrağı değil, kolektif bir birliktelik temelinde zamana yayılan bir çabaya dönüştürmek amacındayız. Türkiye'deki felsefe ve sosyal bilimler dergiciliğinin seyri, gitgide kendi içine kapanan ve tartışmadan, daha açık adıyla polemikten yoksun yazılardan oluşmaktadır. Derginin, usul ve etiket görevini yerine getiren kaynağa dayanarak yazılacak yazılardan ziyade belirli yazılara, olaylara, toplumsal, siyasal, tarihsel ve kültürel olgulara dair tartışmaların, polemiklerin ve bir sürekliliği kovalayan kuramsal ve polemik yazıların olacağı bir mecra olması en temel hedefimizdir. *kampfplatz* düşünme teamüllerinin eprimiş tırnaklarını, alanını yeniden kazmak, genişletmek ve önceden belirlenmiş olanla yetinmemek için polemikler vasıtasıyla kesmeye de talip bir çalışma. Bu nedenle sözünü, cevherini kalabalığa ve kabalığa kaptırmadan verili vasat düşünme hattını yarmaya, bozmaya, parçalamaya,

sinir uçlarında dolaşmaya niyetli bütün yazılara kapısı açık.

Konunun seçimi, işlenişi, dilin kullanılış biçimi neredeyse artık bir yasaya dönüşmüş ölçütlere göre kabul veya reddedilmektedir. Bunun sadece Türkiye'de değil, dünyada da genel bir eğilim olduğunu biliyoruz. İlk ortaklık noktası, bu ölçütleri askıya alan bir yerden başlayan yazılardan başlayabilir. Her yazı başka yazılarla dirsek temasında olduğu gibi kendi başına bir tanımlama ve tartışma alanı oluşturabilir. Bir yazının hücumlarıyla ilerleyebileceğimiz gibi bir yazının duraklatmasıyla serin bir gölgelikte derinleşme için bekleme yerleri de kurabiliriz. "Vakit geç" diyebileceğimiz gibi "henüz değil" de diyebiliriz. Elbette bu iki uç arasındaki zincirde, sözünü sakınmama şiarı, bizim için esas belirleyen olacak. *kampfplatz* "her belirleme bir değillemedir" çıkarsaması ışığında, fikirleri dolaysızca kavrama ve tartışma çabasında açık bir çağrı olduğu kadar açık bir dışlamadır da. Burada sınırları belirleyenin ne olduğu ilk sayımızdan kolayca saptanabilir.

Bu nedenle, derginin dosyasız olarak çıkmasının daha isabetli olacağına karar verdik. Birbirinin benzeri dosyalarla çıkan pek çok felsefe ve sosyal bilimler dergisinden ziyade dosyasız olarak çıkmanın, dergicilik etkinliğine daha uygun olduğunu düşündük. Dergi yayın kurulunun mutlaka yapılması gerekir dediği, uzun ve meşakkatli bir hazırlığın yapıldığı konularda ancak özel dosyalar yapma niyetimiz var. Dosyanın sağladığı biçim ve içerik birliğinin kaybını ise, yazıları bir çatı altına alan köşelerin ve her sayıda birini takip edecek kimi yazıların katbekat telafi edeceğini düşünüyoruz. Bizim için önemli olan, bu köşelerde yayımlanacak kuramsal ve polemik yazıların her sayıda derinlik ve yoğunluklarını kaybetmeden zenginleşmesidir. Hakemli bir dergi olmamasına rağmen yayımlanacak bütün yazılar, yayın kurulunda çalışan üç kişi ve sayının editörleri tarafından okunup raporlanacaktır. Bu rapor ve değerlendirmelerin, daha esnek, daha kışkırtıcı ve henüz tam biçimini ve kıvamını bulamamışsa da yeni ve akışkan bir dili özellikle baz alacağını şimdiden söyleyelim.

Son olarak, ilk başta garipsenecek veya yadırganacak "yabancı" bir adı —*kampfplatz*'ı— dergi adı olarak seçmemiz konusunda bir iki söz etmek gerekiyor. Yenilik iddiası olan her hakiki düşünce, verili olan için bütünüyle "barbar" bir dilde konuşur. Kolayca "yerli" olanın bilgi ansiklopedisine ve söz

dağarına dahil edilemediğinden dışarıda tutulur. Dahil olamamak, dışarıda tutulmak ve yabancı olmak bir mücadele alanının oluştuğunu gösterir. Esaslı her düşünce çabası da bu *kampfplatz*'dan geçmek zorundadır. Ancak bu geçişle, kabiliyet sahasının, kalibresinin ve kudretinin ne olduğunu görebilir. Bugün "yerlilik" düşüncesinin ve baskısının her zamankinden daha fazla ağır ve küf bir koku yaydığını hissediyoruz. Proust'un o ünlü sözlerini biraz değiştirerek söylersek, yabancı bir dilde konuşmayan düşünce ve fikirler, bir şey göstermekten ziyade mevcudu onaylamaya talip olurlar sadece. Sözler arasında bir sözden veya kendi dışında her sözü eleştirmekten ziyade gittikçe sığlaşan liberal ve muhafazakâr ezberlerin denetimine giren bir düşünce ortamında, *kampfplatz* tam da eksikliği duyulan adın çağrısıdır.

* * *

Bu sayımızdaki yazılara gelince... Elinizde tuttuğunuz ilk sayımızın *Kuram* bölümü beş yazıdan oluşmaktadır. Abdurrahman Aydın, din ve devletin karşılıklı ilişkisinde ortaya çıkan kimi sorunlara değiniyor. Egemen ve yasayı belirleme mücadelesinde dinler, dinin özünden ziyade devletin özünü sahiplenmeye ve temsil etmeye başlarlar. Kutsal ve kutsal dışının bölünmüş yerine ise devlet yerleşir. İşte bu bölünmüş yeri ve onların egemenlik iddiasını antropolojik bir literatür içinden ele alıyor Aydın. Taner Yelkenci ise, Aydın'ın yazısındaki iki terimden biri olan devleti odağına alıyor. Marksist literatürde kuvvet ve makine olarak devlet nitelemesiyle başladığı yazısını, güncel bir konu olan devlet, demokrasi ve parlamentarizm arasındaki ilişkiyi incelediği kısımla genişletiyor. Klasik siyaset kuramcılarının tartışmalarını ele alarak yol alan bu yazının, okurlar için önemli bir başvuru kaynağı olacağını düşünüyoruz. Kansu Yıldırım, Marx'ın metinlerinden yola çıkan farklı düşünürler üzerinden insan, özne ve ihtiyaç meselesini inceliyor. Yıldırım, yazısında soyut ve somut kavramsallaştırmaları baz alarak bu düşünürlerin görüşlerini değerlendiriyor. Bu işaret etme, sonuç kısmında da söylendiği gibi, Marx'ın insan, özne ve ihtiyaç meselesine bir tür giriş olarak kabul edilebilir. Yasin Karaman ise Türkiye'de ve dünyada son yıllarda ayrıntılı incelemelere konu olan Spinoza'nın en önemli kavramlarından —ortak mefhumları— epistemolojik ve siyasal önemleri bakımından konu edinmektedir. Karaman'ın yazısında ortak mefhumlar, kavramsal bir bilgiye götüren bilmenin araçları olduğu

kadar siyasal bir tasarının uygun araçlarıdır da. Kuram bölümümüzün son yazısında Onur Kartal, insan bilimleri meselesini siyasal ve felsefi krizle birlikte ele almaktadır. On dokuzuncu yüzyılla birlikte başlayan düşünce krizlerinin ertesinde ve içinde siyasetin yerinin nerede olduğunu ve olabileceğini sorgulamaktadır.

Polemik bölümümüz dört yazıdan oluşmaktadır. Bruno Bosteels, Badiou felsefesi aracılığıyla solun yeni görünümünü tartışmaktadır. Bu yazı, kuram ve uygulama arasında açılan boşlukta iş görmenin pek çok sol düşünürün ortak özelliği haline gelmeye başladığını dile getirmektedir. Kerem Taştanoyuk, özellikle son dönemlerde, sürekli olarak her meseleyi ahlak ve vicdan kavramlarıyla ele alan eğilimi eleştirmekte ve bu kavramların tek anlamlı veya meseleler üstü olmadığını, kendi içinde bölünmelere maruz kaldığını söylemektedir. Somut örnekler üzerinden yazının derinleştirilmesini de yazının hanesine bir artı olarak kaydetmeliyiz. Cenk Ertan ise Derrida'nın Paul Celan'ın bir şiirine getirdiği yorumdan hareketle Roboski katliamına ve Kürdistanlar meselesine temas etmektedir. Felsefe ve siyasetin güncelle kesiştiği noktada konuşan bir yazı olduğunu söyleyebiliriz. Bu bölümümüzün son yazısında, şiir eleştirileriyle bildiğimiz Utku Özmakas ise, bu sefer şiir veya şiirler için değil, İkinci Yeni şiirini inceleyen Yalçın Armağan'ın *İmkânsız Özerklik* kitabı için bir eleştiri kaleme aldı. Şiir tarihini idealist bir tarih anlayışıyla yazmanın sıkıntılarına işaret ediyor Özmakas.

İlk sayımızın ve haliyle dergimizin ilk *söyleşi*sini Nagehan Tokdoğan, Aksu Bora'yla yaptı. Kürtajdan feminist siyasete kadar geniş bir yelpazede gerçekleşen ve pek çok doğurgan hücre taşıyan bu söyleşi, aynı zamanda *Biyo-politika* köşemizde Kazım Cihan Can'ın, hukuk ve etik arasındaki yarıkta tıbbı ve Türkiye'de hararetli bir tartışma başlığı olan kürtaj meselesini ele alarak önemli bir katkı sunan yazısına da uzanıyor. *Medya* köşesinde ise Emek Çaylı, televizyondaki diziler aracılığıyla kendisini kodlayan erkeklik, kadınlık ve muhafazakârlıkla ilgili kesitlere değiniyor.

Bir Film Üç Yorum köşesinde Nuri Bilge Ceylan'ın son filmi *Bir Zamanlar Anadolu'da* için üç değerlendirmeyi sunuyoruz: Savaş Ergül, Ceylan sinemasının temel bir özelliği olarak "bulaşma" temasının yanına "ikilikler ve sapma"yı ekliyor. Filmin temel özelliğinin, bulaşmaya dahil olmadan işleyen

bir sapmanın varlığının kaydedilmesinde yattığını belirtiyor. Bora Erdağı, Svetlana Boym'un "*Stiob* Kültürü" kavramı aracılığıyla filmin ve Anadolu'nun işleme mekanizmasına bakıyor. Kenara çıkardığı başlıklar ve göndermede bulunduğu yazarlar aracılığıyla filme dair zengin bir ağı dokuyor Erdağı. Bu bölümün son yazısında Aydın, "İstisnadan Arzuya" başlıklı yazısında, Nuri Bilge Ceylan'ın filmindeki "kadının 'yokluğu' ve istisna bölgesinin 'yokluğu' durumları" ile Türkiye'nin "olağanüstü hal rejimleri" arasında bir analoji kurarak Ceylan'ın filmini değerlendiriyor.

Dergimizin son ve daimi olacak iki köşesi ise *Kitap Eleştirisi* ve *Minör Temaslar*. *Kitap Eleştirisi* köşesinde Ergin Bulut, Kathi Weeks'in *The Problem with Work* kitabını ele alarak, yazarın "daha iyi iş" talebini değil, "işin reddi"ni yeniden siyasetin gündemine sokmaktan tutun da iş saatinin azaltılmasına kadar emek üretimi konusunda feminist ve Marksist siyasetlerin buluştuğu bir kavşakta ürettiği fikirleri derinlemesine ve Türkiye gündemine göndermelerle ele alıyor. *Minör Temaslar*'da ise, bu sayıda, Bora Erdağı, Savaş Ergül, Utku Özmakas ve Kansu Yıldırım minör hususları dile getiriyorlar.

* * *

Din ve Siyaset Üzerine

Abdurrahman Aydın*

1.

1302 yılında Papa VII. Boniface imzasıyla bir bildiri yayınlanır: *Unam Sanctam* ("Kutsalın Birliği" ya da "Tek Kutsal" olarak çevrilebilir). Kutsal metinlerden kimi pasajlara dayanarak dünyevi iktidarı Papalık iktidarına bağlayan ve tek meşru otoritenin Papalık otoritesi olduğunu ileri süren bir bildiridir bu ve her bildiri gibi güçlü tehditler de içerir: "Kurtuluş için her insanın Roma Papası'na tabi olmasının mutlak anlamda zorunlu olduğunu beyan ediyor, belirtiyor ve bildiriyoruz" cümlesiyle sona erer.

Unam Sanctam'a göre "bu Kilise içinde ve bu Kilise'nin erki içinde iki kılıç bulunmaktadır: Biri tinsel, öbürü dünyevi iki kılıç". Bildiri, biri askerler ve kralın, öbürü din adamının elinde olan her iki kılıcın da Kilise'nin iktidarı altında olduğunu duyuruyor; dünyevi kılıcın tinsel kılıca boyun eğmemesinin Tanrı'nın otoritesine itaatsizlik anlamına geleceğini belirtiyordu. İktidarın kaynağı Tanrı'ydı ve bu kaynağın suyundan yalnızca Tanrı'nın, İsa Mesih'in varisleri içebilirdi.

İlk beliren soru, Papa'nın ve Kilise'nin böyle bir bildiri yayınlamaya neden ihtiyaç duymuş olabileceği sorusudur. Eğer Papa'nın ve Kilise'nin 'otorite'sinde bir zedelenme söz konusu değildiyse elbette... Duyurmanın bizzat kendisi, bir otoriteyi (yeniden) tesis etme amacını güdüyorsa, bunun açık anlamı söz konusu otoritenin dağılmaya başlamış olduğudur. Fakat ilahi otorite dağılabilir mi? Bu soru, *Unam Sanctam*'ın yerleştirmeye çalıştığı ayrımın –çifte kılıç görüşünün- teolojik açıdan temelsiz olduğunu ortaya koyar. Çünkü ilahi otorite dağılabilir bir şeyse, ya ilahi otoritenin sözünün bile edilmemesi gerekir, ya da dünyevi olan ile ilahi olan arasında gerçek bir karşıtlık söz konusu değildir. "Ortaçağ teolojisinde esas karşıtlık, doğaüstü

* Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü, Araştırma Görevlisi.

kutsal ile doğal dindışı arasında değil, her ikisi de aşkın güçler olan *ilahi* ile *şeytani* arasında ya da her ikisi de dünyevi kurumlar olan *manevi* ile *dünyevi* arasındaydı".[1] *Unam Sanctam* ne teolojik bir hakikati dile getirmekte; ne de inandırıcı bir ayrım yapmaktadır. Hem manevi kılıç hem de dünyevi kılıç son derece *dünyevi*dirler.

Unam Sanctam'ı ortaya çıkaran, bu metinle birlikte Kilise'nin yenilgisinin açık beyanı durumunu alan bir talebin; dünyevi olana yönelik açık talebin harekete geçirmiş olduğu *dünyevi* güçle Kilise arasındaki dünyevi gerilimdir. Bu gerilimin de elbette bir tarihi vardır. Papa VII. Gregorius'un 1075 tarihli 27 maddelik fermanının 12. maddesi "Papa, imparatorları [dolayısıyla tüm siyasal iktidar sahiplerini] azletme hakkına sahiptir", 22. maddesi "Roma Kilise'si asla hata yapmaz" ve 27. maddesi de "Papa adil olmayan kişilerin vasallarını onlara karşı olan sadakat yemininden azletme hakkına sahiptir"[2] biçimindedir. Bu ferman, hem imparatorlara karşı papanın üstünlüğünü öne çıkarmakta, hem de eski hukuksal biçimlerin ve ilişkilerin ele geçirilmesine soyunmakta; geçerli bir yasayı lağvetme yetkisine sahip olduğu beyanıyla, Kilise'yi *egemen* yasa koyucu olarak konumlandırmaktadır. Bu durum, her yasa koyucu etkinliğin bir başka yasanın ihlali (bir tür olağanüstü hal!) anlamını taşıdığını da açıkça ortaya koymaktadır.

Kilise, *Unam Sanctam*'la doruğuna çıkan bu söylemi, bir yandan kendi tarihine ve kendi temel metinlerine dönmek suretiyle örerken, öbür yandan da Roma Hukuku'na ilişkin bilgisini, ikili bir işletimle, hem kutsal metinlerin yorumlanışı doğrultusunda hem de tercih edilen ya da arzulanan siyasi konumların meşrulaştırılması için kullanmıştır. Kilise, hem dinsel nitelikli bir hukukla hem de Roma Hukuku'na ilişkin bilgiyle donanmıştı. Kilise karşıtı siyaset düşünürlerinin ve kralların uzunca bir zaman boyunca Roma Hukuku'ndan uzak durmuş olmalarının da temel nedeni budur. Zira Roma Hukuku'na başvuru ve referanslar, temel olarak, Roma Barışı'nın *(Pax Romana)* yerine bir Frank Barışı'nın *(Pax Francoforum)* ikame edilmesi çabaları sırasında, Frank Krallığı'nın Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu'na

[1] Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2007, s. 45.

[2] Aktaran Ayhan Yalçınkaya, "Ortaçağ ve Feodalite: Bitmeyen Tartışma ve Siyasal Düşünce", *Sokrates'ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler* içinde, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul: İletişim, 2011, s. 249.

dönüşümü ve Charlemagne'nın Papa III. Leo tarafından Roma İmparatoru ilan edilişi esnasında kullanılmıştı.[3] Roma Hukuku, İmparator tarafından kullanılıyordu ve kralların bundan çekinmeleri olağan bir durumdu.

Buradan gerilere doğru, Hıristiyanlığın kurumsallaşma dönemine doğru bir sıçrama yapılırsa, Krallık yanlılarının Kilise'ye ve İmparator'a atfettikleri bu hukuksal gücün, bu ikisinden ziyade Roma'nın "evrenselliği"nden ve evrenselci söyleminden kaynaklandığı açıklığa kavuşacaktır.

> Hıristiyan inanç çerçevesinin dışında kalanlar için Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlığa olmazsa olmaz bir temel ve çerçeve sağladığı açıktır. Bu saptamanın yaygınlığı ve genelliği ölçeğinde karşılaşılan ikinci saptama Roma'nın Hıristiyanlığa, kendi emperyal yapısı gereği, içinde bir balık gibi yüzeceği emperyal bir dünyayı sunmasının ötesinde düşünsel bir zemin de hazırlamış olduğudur.[4]

Egemen devlet anlayışının ülke içinde siyasal birliği kurabilmesi ve ülke içinde yaşayan herkesi soyut da olsa homojen unsurlar olarak tarif edebilmesi, yani herkesi devletin tebaasına dönüştürebilmesi için "evrensel"i, "küme"yi yeniden

[3] Yalçınkaya, "Ortaçağ ve Feodalite...", s. 239-241.

[4] Yalçınkaya, "İlahi Siyaset", *Sokrates'ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler* içinde, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul: İletişim, 2011, s. 197. Ayrıca belirtmek gerekir ki Alain Badiou, *Saint Paul ve Avrupa "Evrenselciliğin" Temeli* başlıklı kitabında, bu evrensellik fikrini Saint Paul'ün öznel sadakatine bağlar. Bunun bir tarihsel olayı, kendi özne teorisi çerçevesinde yeniden-inşa-etmekten başka bir anlamı yoktur. Bu tutum yalnızca bir siyasal strateji bağlamında olumlanabilir bir tutumdur. Bu durumda da Badiou'nun bu konuda yazdıkları, birer metin olarak değil, Roma neyi yapıyorduysa onu, Kilise neyi yapıyorduysa onu yapmaktan ibaret bir tutuma, yeni bir evrensellik inşasına, ya da daha doğrusu bir boş küme olarak zaten hazırda duran bir 'evrensellik'in yeni bir içerikle donatılmasına işaret eden bir siyaset pratiği olarak ele alınmalıdır. Bu bakımdan Slavoj Žižek'in tutumu da ilginçtir. *Biri Totalitarizm mi Dedi?* adlı kitabında, "ki burada okur mitin toplumsal komediden sonra gelen ikincil bir fenomen olduğunu öğrenerek şaşıracaktır; hediye olarak güzel kadının doğuşunun sırlarına vakıf olacaktır" biçiminde gösterişli ve şaşaalı bir giriş notuyla bir mit analizine girişen Žižek, kendi sözünü bizzat bu notun hakikatin sırlarına vakıf olanın tebliğine, peygamberler çağı sona ermiş olduğuna göre, Žižek'i de bir sahte-peygambere dönüştürmekte olduğunu unutmuş görünür. Bu söz söyleme konumudur ki Žižek'e "Modernizmin ilerleyişi geleneksel trajedi nosyonunu ve buna eşlik eden ve insan mukadderatına hükmeden mitik Kaderi göz ardı eder" (Žižek, Slavoj, *Biri Totalitarizm mi Dedi?*, çev. Halil Nalçaoğlu, İstanbul: Epos, 2003, s. 15)

dedirtebilmektedir. Büyük vaadin hazin çukuru... Mit hiçbir zaman insan mukadderatına hükmetmez, mukadderattaki rastlantısallığı ideal ve sürekli olana bağlayarak rastlantıyı anlama, mukadderatı da sürekliliğe dönüştürür. Antik Yunan mitlerini göz önüne alırsak, Moira'ya Zeus'un bile karşı duramıyor oluşunun Zeus'un egemenliğine halel getirmediğini, bilakis onun egemenliğinin sınırlarını belirlediğini görürüz ki, bu da Zeus'un bile karşı duramadığı Kader'in, tam da Zeus'un egemenlik alanını ve dolayısıyla da egemenliğini teminat altına aldığı anlamına gelir. Üstelik Žižek'in göz önünde bulundurduğu da yöneten-yönetilen ayrımının ortaya çıkmış olduğu toplumlarda bulunduğu şekliyle mittir ki bunu da kandaş topluluklara gitmeksizin gerçekten anlamanın olanağı bulunmamaktadır. Kandaş topluluklara gittiğimizde ise mitin, temelde, zamanı alt etmeye yarayan bir makine gibi çalıştığını görürüz. Žižek bunun ardından "Psikanalizde mitten bahsettiğimizde, aslında tek bir mitten bahsederiz, Oedipus miti" diyecek kadar cüretlidir. Bu ifadedeki temellük edici konum elbette eleştiri konusudur; fakat bundan daha kötü olan, tek bir mit fikriyle, 'sembolik olanın' bütün kurucu bağlamının iptal edilişidir. Bu iptal ediş, irrasyonel ve esrik bir insanlık halini temsil eden Dionysos kültlerinin sitenin rasyonalitesini tehdit edişi nedeniyle 'merkez'e taşınmış olduğu, ilk tragedyalar Dionysos söylenleri etrafına örülüyken, tragedyaların zamanla daha geniş bir mitik bağlama doğru kaydırılmış olduğu bilgisinden yoksun olmaktan kaynaklanmaktadır. Bu yoksunluk nedeniyle Žižek, "Batılı Yunan medeniyetinin temellerini Oedipus miti atmıştır (Sfenks'in intihar sıçrayışı eski Yunan-öncesi evrenin çözülüşünü temsil eder"

tarif etmesi zorunludur: Aynı unsurların en derin düzeyde aynı olan örgütlenmesini, yepyeni amaçlar doğrultusunda yeni bir dağıtıma tabi tutmak. Marcel Gauchet, başka bir bağlamda, ilk devletin ortaya çıkışıyla ilgili olarak, şunları söyler: "Daha önceki düzenleme içerisinde yer alan bütün unsurlar bu yeni düzenlemede de bulunurlar, fakat farklı bir biçimde ilişkilendirilmiş ve dağıtılmışlardır".[5] Benzer bir durum, elbette, kral figüründe somutlaşmış olan egemen devlet için de geçerlidir. Evrensel küme yeniden tarif edilmekte, bu da ister istemez eski ile yeni arasında bir bağıntı, hatta tanımların netliği oranında bir fonksiyon ilişkisini ortaya koymaktadır.

Bu fonksiyonel yapı, siyasal teolojinin özünü oluşturur. Bir siyasal teoloji bağlamında olmasa da bu fonksiyonel yapının ilk ayırtına varan, hükümdarı hukukun hem içine hem de dışına yerleştiren Machiavelli olmuştur: Kendi kurduğu hukukun bağlayıcılığı altında olmayan egemen. Ya da kendi yarattığı evrenin tabi olduğu doğa yasalarını istediği an askıya alabilecek, yani bir mucizeyi gerçekleştirebilecek durumdaki Tanrı; kümenin kurucu istisnası, yokmerkezi...[6]

2.

Kilise'nin siyasal sonunu getirecek olan, Kilise'nin biricikleşme arzusuyla bizzat kendisinin harekete geçirdiği güçlerdir. Kendisini Fief Sözleşmesi olarak bilinen

sözleşmeyi lağvetme yetkisiyle donatmış olan Kilise, Kilise karşıtlarını Roma Hukuku'na başvurmak zorunda bırakarak, Cermenik bir hukuksal biçimin uzantısı durumundaki Fief hukukuyla Roma Hukuku arasında bir bireşimin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Bir anlamda Kilise, kendisinin karşısına çıkmıştır. Bu olguyu, Kilise dışından bir gücün Kilise'ye karşı harekete geçişi olarak okumak da elbette mümkündür; fakat Marcel Gauchet'nin ifadeleriyle, bizzat Hıristiyanlığın *dinden kopuşun dini* olduğu da düşünülemez mi?[7]

(a.g.y. 17) diyebilmektedir. Çözülen bir mitik dünya ve anlam sistemi midir o halde? Sfenks'le birlikte mitik karakterler giderek insana ve insan söylemine mi yer açmışlardır? Bu halde miti nasıl olur da toplumsal komediden sonra gelen ikincil bir fenomen olarak konumlandırabiliriz? Fakat simgelerin tam da kesin olmadıkları için etkin oldukları dikkate alınırsa, belirli bir düşünme tarzının kendi içinden çıkıp da kendisine itiraz ettiği bu sorulardan kurtulabiliriz. Bu da beraberinde, temel sorulardaki bir değişimi getirir: Anthony P. Cohen'in ifadeleriyle, "Topluluk bizim açımızdan neye benziyor? Topluluğun teorik içermeleri nelerdir?" sorularının yerine "Topluluk kendi üyeleri açısından ne anlam ifade ediyor?" sorusunu yerleştirmek. "Topluluk davranışları ya da düşünceleri birbirine benzer kılmaz. Toplulukta bulunan genellik, içeriği (anlamları) topluluk üyeleri arasında kayda değer ölçüde değişebilen biçimlerin (davranış tarzlarının) genelliğidir (Cohen, Anthony P., *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Dost, 1999, s. 18-19). Lacan'ın semptom kavramının yerleştiği yer de tam olarak böylesi bir belirsizlik durumudur. Semptom yinelenir. Her yinelemede bir başka gösteren Bir açık göstereni doldurur ve Bir'in yerini alan tüm olaylar farklı maddi gerçeklikleri ne olursa olsun biçimsel bakımdan özdeş yinelenirler. Bir bölünür. Žižek'in psikanaliz adına gasp edici bir konuma yerleşmesi, bizzat psikanalizi kendi-yerinden-etmek sonucunu doğurmaktadır.

[5] Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World*, translated by Oscar Burge, New Jersey: Princeton University Press, 1999, s. 9.

[6] Burada, Derrida'nın batılı söz-merkezciliğe yönelik eleştirisini sunarken, merkezin aynı anda hem yapının içinde hem de dışında olması biçimindeki saptaması da hatırlanabilir. "Merkez, yapıyı tanımlayan ve dolayısıyla yapının bütünselliğini içeren bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Merkez, yapı için öncegelen bir zorunluluktur; öyle ki merkezden yoksun bir yapı kavramı düşünülemez bile" (Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: YKY, 2008, s. 221). Fakat öte taraftan "merkez, açıp mümkün kıldığı oyunu kapatır da. Merkez, içeriklerin, öğelerin ve terimlerin birbirlerinin yerine geçmelerinin artık mümkün olmadığı bir nokta durumundadır. Merkezde öğelerin değiştokuşu ve başkalaşımı yasaklanmıştır... Böylelikle tanımı itibarıyla biricik olan merkezin, her zaman, bir yapı içerisinde yapıyı yönetirken yapısallıktan kaçan şeyi oluşturduğu düşünülmüştür. Yapıyla ilgilendiğinde klasik düşüncenin paradoksal bir biçimde, merkezin, hem yapının içinde hem de dışında olduğunu söylemesinin nedeni budur. Merkez bütünlüğün merkezindedir, fakat yine de merkez, bütünlüğe ait olmadığı için (onun bir parçası olmadığı için), bütünlük kendi merkezine bir başka yerde sahiptir. Merkez, merkez değildir" (Jacques Derrida, *Writing and Difference*, translated by Alan Bass, London: Verso, 2005, s. 352). Burada bir başka konunun da sözü edilmelidir. İtalyan düşünür Giorgio Agamben, nasıl ki çıplak ve biçim almamış sesin birimlere bölünüp fonemler halini alması konusunu siyaset alanına uyarlayarak çıplak hayatın siyasallaşması biçiminde bir teori geliştirmişse, Slavoj Zižek de Derrida'nın yine dil üzerine bir çalışmada geliştirmiş olduğu "merkezin ancak yokluğuyla merkez olduğu" fikrini siyasal-ontolojiye uyarlamıştır (Zižek'in Derrida'ya yönelik bütün husumetine karşın bu açıktır). *Gıdıklanan Özne*'de Derrida'cı bu perspektifin izlerini sürmek zor değildir.

> *Büyük dinler* ya da *evrensel dinler* olarak adlandırılan dinler, dinin mükemmel cisimleşmeleri olmaktan uzaktırlar; gerçekte dinin çözülüş ve çöküş aşamaları içinde yer alırlar. Bunlar arasında en büyüğü ve en evrenseli olan bizim dinimiz; Hıristiyanlık, tek tanrının rasyonel dini, kesin olarak, dinden ayrılışa olanak tanıyanıdır.[8]

Gauchet, "Tek-Tanrı"nın tiranlığından hareketle bunu söylüyordu.

> Özgün modelden mutlak ayrılış, bu modelin mutlak diktatörlüğünün taşıyıcısıdır. Yalnızca, tohum halindeki bir geçmiş ile ürün durumundaki bir şimdiki zaman arasındaki ayrım dolayısıyla, bu diktatörlük gerçekten topluma dışsaldı ve bunun bir sonucu olarak da bütüncül itaati buyurabiliyordu.[9]

Bu söylem, bütün dinlerin atası olan bir köken-din varsayımına dayanır; fakat bu köken din ampirik değil, fenomenolojik bir kavrayışa dayalı olarak düşünülmelidir; yoksa tek tek diğer bütün dinlerin kendisinden kopup dönüşmüş oldukları ampirik bir-tek-köken din varsayımı elbette doğru değildir. Bu fenomenolojik doğrultu, dünyanın insan için mümkün oluşu konusuyla ilgilidir. "Gerçek ve anlamlı bir dünya bilinci, kutsallığın keşfiyle yakından ilişkilidir. İnsan zihni gerçek, güçlü, zengin ve anlamlı olarak ortaya çıkanla bu niteliklerden yoksun olan arasındaki farkı kutsalın deneyimi sayesinde yakalayabilmiştir. Sonuç olarak *kutsal*, insan bilincinin tarihinde bir aşama değil, bilincin yapısı içinde bir unsurdur".[10] Bu her şeyden önce insanın içinde yaşadığı mekânı, uzamı düzenleyebilmesi için gereklidir. Kendisini sınırsız, belirsiz ve tehditkâr bir boşluğun içine atılmış gören insan, bu belirsizlikte yolunu da bulamaz. Bu belirsiz mekânda hareket edebilmesi ve yaşamını sürdürebilmesi için buna bir düzen atfetmesi, onu zihinsel olarak düzenlemesi gerekmektedir. Ama bu düzenin verilebilmesi için kendileri sabit olan referanslara, yol gösterici levhalara ihtiyacı vardır. Anlamı ve anlamlılığı kuran sabit şeyler. İşte bu sabit "merkez"leri kuracak olan şey kutsallık fikridir.

---

[7] Elbette burada "Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya, Sezar'ın hakkını Sezar'a verin" sözüne dayanarak Hıristiyanlığın bizzat seküler bir din olduğunu ileri süren görüşten uzak durulacak, hatta bu görüşe kapı bile aralanmayacaktır.

[8] Gauchet, *The Disenchantment of the World*, s. 9

[9] Gauchet, *The Disenchantment of the World*, s. 13.

[10] Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktay, İstanbul: Kabalcı, 2007, s. 11.

"Kutsal" bir yerde tezahür eder ve artık orası sabit bir yerdir ve mekânın geri kalanı, bu sabit yerin aşağısı, yukarısı, arkası, önü vs. gibi algılanır. Bu sabit yer bizim için dokunulabilir olan alanı düzenlememizi sağlar. Bize düzenimizi veren kutsal olan ile kutsal olmayan arasındaki bu ayrımdır. Kutsal "şeyler" ise bir nesne olarak olağan varoluş koşullarını yitirdikleri, başka bir şeye dönüştükleri için bunlar kutsal kabul edilirler. Demek ki bir nesne kutsal kabul ediliyorsa, o nesne artık "kendisinden farklı bir şey"dir.

Kutsal mekânın inşa teknikleriyle ilgili çabanın insani bir çaba olduğunu, insanın bir mekânı bu çaba ile kutsallaştırdığını sanmamak gerekir. Gerçekte, insanın sayesinde kutsal bir mekânı inşa ettiği ayin, tanrıların eserini yeniden ürettiği ölçüde etkindir. Geleneksel toplumları karakterize eden şey, onların oturdukları alanla, burayı çevreleyen bilinmeyen ve belirsiz mekân arasındaki, bu toplumların örtülü olarak kabul ettikleri zıtlıktır: Birincisi *Dünya* (daha kesin olarak "dünyamız"), Evren'dir; geriye kalan ise, artık bir evren olmayıp, bir cins "başka dünya"; hayaletler, şeytanlar, *yabancılar*la (zaten bunlar da şeytanlar ve hayaletlere katılmaktadırlar) meskun yabancı, kaotik bir mekândır. Mekândaki bu kopukluk ilk bakışta, iskan edilmiş ve örgütlü, evren haline getirilmiş bir toprak parçasıyla, bu toprağın sınırlarının ötesine uzanan, bilinmeyen mekân arasındaki zıtlıktan kaynaklanıyora benzemektedir: Bir yanda bir "Evren" ve diğer yanda bir "Kaos" bulunmaktadır. Fakat, eğer tüm meskun alanlar birer "Evren"se, bunun böyle olmasının buraların önceden kutsallaştırılmasından, buraların şu veya bu şekilde tanrıların eseri olmasından veya onların dünyasıyla iletişimde bulunmasından ötürü olduğu görülecektir. "Dünya" (yani dünyamız), içinde kutsalın zaten tezahür etmiş olduğu ve bunun sonucunda, orada düzeylerin kopmasının mümkün ve tekrarlanabilir hale geldiği bir evrendir.[11]

O halde bilinmeyen toprakların evrenleştirilmesi, her zaman için bir kutsallaştırmadır: Bir mekân örgütlenirken, tanrıların örnek eseri tekrarlanmış olmaktadır.

[11] Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece, 1991, ss. 10-11.

> Bir toprak parçasına yerleşmek, son tahlilde onu kutsallaştırmak anlamına gelmektedir... [K]endini belli bir yere "koymak", orayı örgütlemek, iskan etmek, varoluşsal bir tercihi önceden gerektiren bir sürü eylem: onu "yaratarak" omuzlamaya hazır olunan Evren'in seçimi. Öte yandan bu "Evren" her zaman tanrılar tarafından yaratılan ve onların oturduğu Evren'in benzeridir; demek ki insani evren de tanrılar evreninin kutsallığına katılmaktadır.[12]

Elbette kutsal salt olumlu anlamıyla düşünülmemesi gereken bir şeydir. İki yönlü bir duygu üretir. Ya tapınılan bir şey haline gelir ya da kaçınılması, kendisinden uzak durulması gereken bir şey. Demek ki kutsallaştırma edimi sayesinde kurabildiğimiz düzen, aslında mutlak değil, bozulmaya da açık. Kendisinden uzak durulması gereken şeyde bu düzeni bozma gücünün varolduğuna inanılır. Bu düzen, kendisiyle kendisinin kurucu ilkeleri arasına bir mesafe koymuş olan bir düzendir. Böyle bir düzen içerisinde yaşayan insanlar bir tarihe sahip değillerdir. Kendi üzerine kapanmış bir zamanda yaşarlar. Yabancı ve sıra dışı şeyler, olağan dışı uygulamalar, bilinmeyen besinler, yeni teknikler vs. hep bu düzeni bozabilecek şeyler olarak algılanırlar. Bu gibi şeyler tanındıklarında, dokunulduklarında, yani yerel kozmosa, sözünü ettiğimiz düzene uygun hale getirildiklerinde nesnelerin düzenini bozma güçlerini kaybederler. Yani kutsallıklarını yitirirler. İşte bütün dinsel etkinliği bu çerçevede konumlandırmak mümkündür: Burada olan bizler, bizlerin mekânı düzenlemek yoluyla sahip olduğumuz bir düzen, bu düzenin oluşabilmesi için zorunlu olan kutsallık fikri, kutsallık fikriyle beraber ortaya çıkan "öteki varlıkların dünyası", bu öte dünya ile bu dünya arasındaki ilişkiler. Bu düzeni kurabilen, onu yıkabilir de. Bu nedenle her sıra dışı olay, yerel kozmosa dâhil edilmemesi gereken bir şey olarak belirir. Onun sıra dışı olması aslında öte dünyanın güçleriyle bir temasının, bir ilişkisinin olması anlamına gelir. Kral ve taht-ı revan örneğini hatırlayalım. "Hükümdar toprağa dokunmamalıdır, çünkü sahip olduğu güçlerle, toprağın ölmesine neden

[12] Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 15. Yunan şehirleşmeleri bir başka örnek olarak düşünülebilir. Her şehirde kutsal bir ocak bulunur, bu ocakta yakılan ateş de hiç söndürülmezdi. Yeni bir şehir kurulacağı zaman başka bir şehrin ocağından ateş getirilerek yeni şehirdeki ocak törenle yakılırdı. Bu ateşin atalardan kaldığına inanılırdı. Atalardan kalma bu ateşle, yeni mekân, kurulan yeni şehir tam da tanrılar evreni gözetilerek kutsallaştırılırdı.

olabilir." Bazı nesneler, kişiler ya da bölgeler tamamen farklı bir varlık düzlemine dahil olurlar ve bunlara dokunmak, ölümcül sonuçlar doğurabilir. "Tabu"yu doğuran budur.

İnsanların hemen yanı başlarında bulunan ve bu hayatı etkileyebilecek güçleri olduğu varsayılan birtakım mistik varlıklarla girilen ilişkiler, ritüellerin temel zeminini oluşturur. Arkaik ve en temel ritüeller bir tür mevsimsel kalıp içerisinde yapılmışlardır. Bunun da temelde dört biçimi söz konusudur. Çile ayinleri, arınma ayinleri, canlan(dır)ma ayinleri ve kutlama ayinleri. Ritüellerin çerçevesini bu biçimde belirleyen ise mevsimsel dönüşümlerdir.

Kral ve taht-ı revan örneğini hatırlayalım. "Hükümdar toprağa dokunmamalıdır, çünkü sahip olduğu güçlerle, toprağın ölmesine neden olabilir." Bazı nesneler, kişiler ya da bölgeler tamamen farklı bir varlık düzlemine dahil olurlar ve bunlara dokunmak, ölümcül sonuçlar doğurabilir. "Tabu"yu doğuran budur.

Kışın ölmüş olan doğanın tekrar dirilebilmesi için tanrıları ya da kutsal ruhları harekete geçirebilmek üzere çile ayinleri gerçekleştirilir. Bunun arkasından, dirim ortaya çıktığı zaman onun bir parçası olmaya layık olabilmek ve ayrıca bu dirim halinin, ölüm tanrılarını yenen dirim tanrılarının geldikleri yerde hoşnut olmalarını sağlamak üzere arınma ayinleri gerçekleştirilir. Canlan(dır)ma ayinleri, tam eşiği temsil ederler; kötü ruhların kovulduğu ve iyi ruhların, dirim tanrılarının galip geldikleri anı. Buna uygun olarak, canlandırma ayinleri, genellikle, iyi ruhlarla kötü ruhların, kötü ruhların kovulmasıyla sonuçlanan temsili bir savaşlarından ibarettir.

Temel ekseni yukarıda anlatıldığı gibi olan ritüellerin mevsimsel bir kalıp içerisinde ifade bulmaları, bu ritüellerin işlevsel niteliklerini gözler önüne serer. Bir ilkel topluluğun bakışı açısından yaşam, beşikten mezara kadar bir ilerleme olmaktan çok her yıl ya da belli dönemlerde yenilenen bir dizi antlaşmadır; mevsimler her yıl yeniden devrederler. Ama yenilenme, yüce tanrının iyiliğinin ya da kendiliğinden işleyen bir doğa yasasının etkisiyle olmaz; ilkel insanda böyle bir kavram yoktur. Tersine, bu uğurda savaşmak ve

bunu insanların ortak çabalarıyla kazanmak gerekir. Buna göre, bütün toplumun ortak onayı ve katılımıyla, dönemsel olarak yerine getirildiğinde yaşamın ve dirimselliğin gereksindiği yenilenmeyi, yeniden dolmayı sağlayacak düzenli bir etkinlikler programı belirlenir. Bu program mevsimsel törenlerin kalıbını oluşturur.

Bu törenlerin bir işe yarayabilmesi için, bu ritüellerin bir karşılık bulabilmesi için, topluluktaki herkesin katılımı gerekmektedir. Fakat büyük ihtimalle nüfus artışı dolayısıyla, bu ritüeller, herkesin katılımıyla gerçekleştirilme imkânını yitirince, temsilciler ortaya çıkar. Bu temsilciler, topluluğu temsil etmektedir. Fakat topluluk kendi gücünü kendisinden alıyor olmadığı için, bu temsil ilişkilerini, günümüzdeki temsil ilişkileri gibi, örneğin parlamentonun temsil ediciliği gibi düşünmek yanlış olur. Bu temsilciler, topluluğun devamını ilgilendiren ritüelleri topluluğu temsilen, topluluğun dışındaki ötekilere, topluluğu temsil ederek gerçekleştirirler. İşte temsil ilişkisinin bu biçiminde gerçekleşen bir kırılma, bir tersyüz oluş dolayısıyla topluluğun temsilcileri, mitik ve mistik dünyanın temsilcileri haline gelmişlerdir. Tıpkı yukarıda verdiğimiz örnekte olduğu gibi, taş nasıl aynı anda hem bir taş olarak kalıp hem de diğer taşlardan farklı bir nitelik, farklı bir varoluş ediniyorsa, bu insanlar da hem insan olarak kalmakta, hem de diğer insanlardan farklı bir nitelik, farklı bir varoluş edinmektedirler. İnsanlar arasından bir ya da bir grup insan sivrilmekte, başkalaşmaktadır. Toplum bölünmüştür, artık herkes eşit değildir. Tam da bu bölünme momentinde, bir zamanlar eşitliğe hizmet etmiş olan dinin, bu defa eşitsizliğe hizmet etmeye başladığını görürüz.

...Tam da bu bölünme momentinde, bir zamanlar eşitliğe hizmet etmiş olan dinin, bu defa eşitsizliğe hizmet etmeye başladığını görürüz. Devlet olgusu da tam olarak bu bölünme eksenine yerleşir.

Devlet olgusu da tam olarak bu bölünme eksenine yerleşir. "Devlet toplumdaki bölünmeyi tam bir açıklıkla ortaya koyar ve toplum üyelerini, yönetenlerle yönetilenlerin ayrı doğalara sahip olan insan türleri olduklarına

inandırır. Devlet, insanın insana başka bir anlam yüklemesi, emretme/itaat etme bölünmesinde bir küme insanın, bir diğer küme insana yabancılığı anlamına gelmektedir".[13] Ancak devlet, bu ayrımı, toplumsal dokuya zerk ettiği bu ayrımı kendi köklerinden almaz. Bu ayrım, "kutsal"ın işlenişi sırasında gördüğümüz üzere, zaten varolan bir ayrımdır. Devlet sadece toplumun dışından toplumu idare eden bu ayrımı toplumun bünyesine dâhil etmiştir.

Ritüellerin yapısı, işleyişi, sonra kutsalın tezahürleri dolayısıyla dünyanın insan için mümkün bir yer oluşu vs. açıkça insanların kendi düzenlerini, başkalarına borçlu oldukları gibi bir inancı ortaya koymaktadır. İlkel toplum kendisine dışsal bir biçimde tesis olmaktadır. Bu dışsallık boyutu, topluluk içinde herkesi eşitlemektedir. Bu konumdaki insanlar, kendilerini, kendi varoluşları üzerine söz söyleme yetkisinden uzak hissetmektedirler. İç örgütlenmelerinin dışarıdan belirlendiğine, bir dış odak tarafından meşru kılındığına inanmaktadırlar. Fakat devletin ortaya çıkışıyla birlikte, toplumsal dokunun içerisine çekilen bu ayrım, aynı topluluğun üyeleri oldukları halde farklı nitelikler edinmiş bireyleri ortaya çıkarır. Devlet, toplumun kendine dışsallığı boyutu üzerine temellenir.[14] Bu, insanların denetleyemedikleri için bir öte alem fikriyle bezendirdikleri doğa olaylarının aslında dinselliğin temeli olduğu biçimindeki görüşün saçmalığını ortaya koyar. Çünkü bu görüş, insanların denetleyebildikleri birtakım olayların söz konusu olduğunu, insanın dinden bağımsız olarak bir düzeninin var olduğunu, denetleyemediklerini ise bu düzenin dışına atarak kutsallaştırıp dinselleştirdiklerini ileri sürmektedir. Fakat, ilkel insan, "kutsal" olmadan bir dünyaya sahip olamayacak bir varlıktır. Bu, ilkel insanın seküler bir düzeninin olduğunu, fakat dinin bu seküler düzene bir tür gerici bir müdahaleyle belirdiğini ileri sürmek kadar saçma olacaktır. Din olgusunu yaratan düşünce sistemi içerisinde, denetlenemez olgular alemiyle denetlenebilir olgular alemi arasında bir ayrım oluşturulmamakta, tersine, tüm olguların insanın denetiminden uzaklaştığı yönünde *sistematik ve tutarlı bir düşünsel yapı* oluşturulmaktadır.[15] Böylelikle toplumun örgütlenişine hükmeden mantık,

[13] Marcel Gauchet, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri", çev. Ozan Erözden, *Devlet Kuramı* içinde, derleyen Cemal Bali Akal, Ankara: Dost, 2005, s. 36.
[14] Gauchet, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri", s. 36.
[15] Gauchet, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri", s. 44.

köklerini toplumun dışında bulmaktadır. Bunun nedeni aslında, Pierre Clastre'nin deyişiyle, bir *Devlete Karşı Toplum* olma halidir. İnsanlar arasından herhangi birinin ya da birilerinin kolektif alanın meşruiyetiyle ilgili olarak herhangi bir söz söylemesini engellemek amacı... Toplumun köklerinin simgesel dışsallığı, siyasi otoriteden etkin bir kopuşa, ayrılışa denk düşürülür. Somut insanlar ile görünmez alemden, mitik ve mistik alemden gelen yasakoyucular arasına bir ayrım yerleştirilerek, toplum içinde bir yönetenler ile yönetilenler ayrımının ortaya çıkması engellenir. Bunun tek bir mantıksal sonucu vardır: Ya din vardır, ya da devlet. Devlet varsa din yoktur.

Toplumun köklerinin simgesel dışsallığı, siyasi otoriteden etkin bir kopuşa, ayrılışa denk düşürülür. Somut insanlar ile görünmez alemden, mitik ve mistik alemden gelen yasakoyucular arasına bir ayrım yerleştirilerek, toplum içinde bir yönetenler ile yönetilenler ayrımının ortaya çıkması engellenir. Bunun tek bir mantıksal sonucu vardır: Ya din vardır, ya da devlet. Devlet varsa din yoktur.

Bunu biraz daha açık kılmak üzere, şu temel iddiaya; insanın kendisi için gizemli ve açıklanamaz bulduğu için doğayı dinsel açıklamalara tabi tuttuğu iddiasına geri dönersek, şöyle bir soru belirir: Tabiat bu insanlar için gizemli olduğundan onu dinsel söylemle ifade etmiş olan bu insanlar, nüfusları da bu kadar azken, neden kendi toplumlarının gizemli bir tarafının olmadığını düşünmek yerine, toplumsal olguları da insanın denetiminden uzaklaştırmaktadırlar? Pek çok noktasında insanın denetiminden kaçan bir doğanın bir başkalık, bir ötekilik olarak konumlandırılması gayet açık ve anlaşılırdır. Ama bu kadar açık ve anlaşılır olmayan şey, insanların kendi düzenlerinin de bir tür başkalığa, ötekiliğe tahvil edilmesidir. Sadece doğa değil, insanların kendi örgütlenmeleri de yabancı kılınmaktadır. Bu konumdaki insanlar toplumun varlık nedenini de denetleyemedikleri arasına yerleştirmektedirler. Bunu üstelik kendi toplumlarını değiştirdikleri halde bile yapmaktadırlar. Dinsel söylem, insan eliyle gerçekleşen toplumsal değişimleri bile bu ötekiliğe refere eder. "Yaşama biçimimizi kararlaştıran, yaşatan ve değiştirenler atalardır,

Tanrılardır vs. ama asla biz insanlar değil".[16] İnsanlar burada sosyalliğin icadındaki kendi rollerini yadsıyarak, bir seçim yapmakta, düşünme yöntemine ilişkin bir tavır almaktadırlar. Toplum ile toplumu kuran şey arasına yerleştirilen mesafe, bu tavırla ilgilidir. Bu ayrım bir buluş, bir icattır. Bu icadın amacı, insanlar arasından herhangi birinin çıkıp da ortaklaşalık alanının meşruiyeti üzerine söz söylemesini engellemektir; insanlar arasından birinin sivrilip, diğer insanlardan farklı niteliklerle donanmasını engellemek, eşitliği sürekli kılmaktır.[17] Yine aynı sonuca geliyoruz: Din varsa devlet yoktur. İnsanlar ortaklaşa iktidarsızlıklarıyla bir ve bütündür. "Bunu bize atalar öğretti" diyen insanlar, aynı zamanda "Aramızdan hiçbiri bize bundan böyle size davranmayı öğretiyorum diyemez" demektedirler.

3.

Bir devlet aygıtı ortaya çıkmasın ve topluluk içi eşitlikçi yapı bozulmasın diye, insan ile insanın anlam kaynağı arasına yerleştirilmiş olan mesafe dinin kaynağı olduğu kadar devletin de kaynağıdır. Tarihin belirli bir aşamasında, bu eşitlikçi mantıkta bir tersyüz oluş yaşanmış ve öteki alemle bu dünya arasındaki kopukluk, insanlar arasındaki bölünmüşlüğü haklılaştırmaya hizmet etmeye başlamıştır. Devletin ortaya çıkışıyla birlikte, bu öteki alemin bir temsilcisi veya temsilcileri de ortaya çıkmıştır. Böylelikle sözünü ettiğimiz kopukluk, insanın insana kulluğunun aracı haline gelmiştir. Hem dinde hem de devlette ortak olan, tam da bu kopukluktur. Bu kopukluk sayesinde, içimizden olan birisi dışsal başkalığın nitelikleriyle donanır. Devlet bu kopukluğa yerleşir ve onun yapısını, konumunu değiştirerek insan dünyasına aktarır. Kopukluk artık insanlar arasındadır: Yönetenler ve yönetilenler vardır. Dinin, bütünüyle toplumun dışına atarak insanlar arasına girmesini engellediği başkalık, devlet tarafından içeriye taşınır. Bunun anlamı, hem dinin hem de devletin temelinin aynı olduğudur: Toplum ile toplumun kurucu ilkeleri arasındaki bu kopukluk. Fakat dinsel söylemin insanlar arasındaki sivrilmeleri engelleme işlevine karşılık, devletli söylem, bizzat sivrilmeleri meşrulaştırma amacını güder. Bunun tek bir anlamı vardır: Devlet

[16] Gauchet, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri", s. 45.

[17] Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert-Nedim Demitaş, İstanbul: Ayrıntı, 2006, s. 11-22, 25-28, 161-186.

varsa din yoktur.[18] Devlet, dini fethetmiştir. Çünkü devlet, kutsal olanı, başka bir deyişle *düzenin* ilksel halini, her türlü düzenin rüşeymini kendi hizmetine koşmak için dini ele geçirmek zorundadır.

Devlet, dini ele geçirmek suretiyle, arkaik konumdaki insanların, kendilerinin ve kendi toplumlarının dışına yerleştirmiş oldukları anlam odağını da ele geçirir. Böylelikle devlet, dinsel söylemin unsurlarını, kendisini meşrulaştırmak amacıyla sıklıkla yeniden canlandırır. Yeniden-canlan(dır)ma, belirli bir sistemde belirli bir yeri olan unsurun, bir başka sisteme taşınarak, eski sistemdeki yerini, semantiğini, işlevini yitirmesi ve yeni sistemde yeni bir yer, anlam ve işlevle donanması/donatılmasıdır. Ümit Hassan, Osmanlıların bir kabile toplumu olmaktan çıkıp devletli bir topluma dönüşümü süreci üzerine olan çalışmasında, yeniden-canlandırma kavramını müthiş bir berraklıkla konumlandırır ve işletir. Hassan, toplumsal bilimler alanında, özellikle de tarih biliminde iki temel sorun saptar. Bunlardan birincisi kabile toplumunun veri gelişme düzeylerinin *ileriye alınması*, ikincisi ise devlet örgütlenmesine sıçrayış ile devletin kurum ve kurallarıyla oluşumu sürecinde, *devletin* geçmişten ödünç aldığı kurumları değiştirip dönüştürerek sınıflı topluma yeni bir mekân-örnek yaratırken, ödünç aldığı kurumların söz konusu eski formlarını yok edişi diyalektiğinin yeterince açıklanamamış olmasıdır.[19] Tarihin ileriye alınması kabile toplumunun neredeyse başından beri devlet gibi gösterilmesine neden olmakta ve böylelikle de varlığını ezelden beri sürdürmüş sayılan devlete ve devlet ideolojisine kalıtımsal bir hüviyet kazandırmakta[20] ve bu iki eksen de akrabalık sistemlerinin temel olduğu toplum halinden çıkılıp devletli topluma geçilmesini açıklayamamaktadır. Devlet öncesi kandaşlık örgütü en ileri biçiminde bile olsa bir kandaşlık örgütüdür. Bu örgüt büyük değişimi Hassan'ın deyişiyle devlet-içre hükm'e

[18] Gauchet, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri", s. 47.
[19] Ümit Hassan, *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeolojiye*, İstanbul: İletişim, 2002, s. 15.
[20] Hassan, *Osmanlı*, s. 16.

yönelerek yaşamıştır. Buna uygun olarak kandaşlığa dayalı hukuksal biçim de sınıflı-uygar toplumun hukukuna doğru bir büyük değişime konu olur.[21] Hassan, kandaşlık hukukunun devletli hukuka ve devlete dönüşümünün seyrini dört süreç halinde ortaya koyar:

1.Kandaş hukukun, bizzat örgütlenmenin yansıması olarak gelişimi.

2.Devlete geçiş dinamiklerinin olgunlaşmasıyla ve geçiş edimiyle birlikte kandaş hukukun söz konusu dönüşümün manivelası haline gelişi/getirilişi.

3.Devletin, toplum üzerine yükselişi.

4.Değiştirilmiş ve devlet düzeni haline getirilmiş olan hukukun temel yapı unsurları doğrultusunda yeniden belirlenişi.

Bundan sonra ortaya çıkan bir tür hafıza savaşları durumudur ki bu, Tarih'in bir bilgisel ve epistemolojik savaş alanına, bir tür *kampfplatz*'a dönüşümünün modern devletin ortaya çıkışına denk gelişini de açıklamaktadır. İlkel dinlerde şeylerin özgün halleriyle 'şimdi' arasında yapılan ayrım, "şimdi"ye bir meşruluk veriyor, "şimdi"nin varlık nedenini oluşturuyordu. Devletin ele geçirmiş olduğu şey de tam olarak bu ayrımdır; devlet bu dışsallık halini içerideki bölünmeyi meşrulaştırmak üzere kullanmıştır/kullanmaktadır.

4.

Marcel Gauchet, dinsel dışsallığın, dünyayı şimdi'de yönetmekte olan bir tanrı-öznenin yerleştiği bir uzama dönüştüğü anda, derinleşip kökleşmekten ziyade görelileştiğini belirtir. "Böyle bir tanrıyla iletişim kurulabilir, emirleri yorumlanabilir ve yasalarının uygulanışı müzakere edilebilir. Özgün bütünlüğü içerisinde değişmeden aktarılan bir düzenin çerçevesi içinde değilizdir artık".[22] Gauchet, buradan hareketle, "dinden ayrılığın dini" sayesinde [belirli bir anlamda] siyasete yer açılmış olduğu sonucunu çıkarır; çünkü yasakoyucu geçmişin, insanın erişiminin ötesinde

[21] "Hakikat ve Hukuksal Biçimler" başlıklı uzun makalesinde, yeniden-canlanma kavramına pek başvurmasa da, Michel Foucault da hukukun bu diyalektiğini ele alır. Foucault modern hukukun, temelde Germenik hukuksal biçim –ki, bu klanlar hukuku anlamına gelmektedir– ile Roma'nın hukuksal biçiminin bir karşılaşmasından ve bireşiminden doğmuş olduğunu ileri sürmektedir.

[22] Gauchet, *The Disenchantment of the World*, 13.

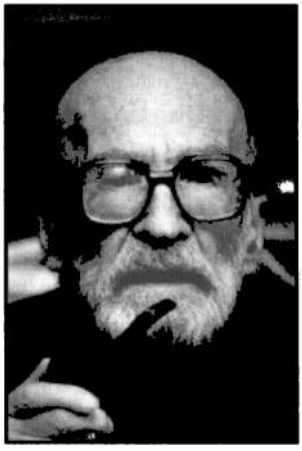
olduğu bir sistemde, ayrımlaşmış bir iktidar aracılığıyla toplumun kendisi üzerindeki etkin denetimi anlamında siyasete yer yoktur. Fakat Gauchet bir yanda siyasetin diğer yanda ise dinin olduğu sonucunun çıkması tehlikesinin de farkındadır ve uyarıyı şu biçimde yapar: "[Arkaik topluluklarda] Yaşayanlar arasında hiç kimse, görünmez olan temelle ayrıcalıklı bir ilişkiyi meşru bir biçimde talep edemezdi, çünkü bu temel, hiç kimsenin evrensel bir kabul edinmesini gerektirmiyordu. Bu, siyasetin rolünü iptal etmez, fakat onu katı sınırlarla tahdit eder".[23] Arkaik topluluklarda iktidar ve dolayısıyla siyaset yok değildir; fakat bu iktidar topluca icra edilmektedir. Köken-dinden de kasıt budur; tanrılarına ne adlar vermiş, neleri kutsallaştırmış olurlarsa olsunlar, ya da nasıl bir görünüme sahip olursa olsun arkaik toplulukların dini, son kertede, 'şimdi' ile 'şimdi'yi meşrulaştıran bir özgün durum arasındaki ayrıma dayanır; bu da insanların, kendi düzenlerinin merkezini bu düzenin dışına atmak suretiyle tesis ettikleri anlamına gelir, tıpkı günümüzde olduğu gibi. Fakat günümüzün temel sorunu, bu merkezin merkezde olduğu ve insanların bu merkezi etkin bir biçimde denetleyebildikleri yanılsamasına dayanmaktadır. Bu da insanları bir siyasal ontoloji varsayımına itmekte ve bu ontolojinin merkezi, hep ontik olanla doldurulmakta ve ontik olana da o sanki ontolojikmiş gibi yaklaşılmaktadır.

Dinin sembolizminin fenomenolojisi yapılmadığı için devletin fenomenolojisi de eksik kalmakta; böylelikle din ile devlet arasındaki ilişki, basitçe modern toplumlardaki din fenomeni ile iktidar fenomeni arasındaki ilişkinin evrenselleştirilmesi olarak konumlandırılmaktadır. Bu da elbette muktedirlerin işine gelmektedir; çünkü bu evrenselleştirme, "şimdi"yi mutlaklaştırmaktadır.[24] Siyasal olduğunu ileri süren bir teoloji kuramı ya da

---

[23] Gauchet, *TheDisenchantment of the World*, s. 13.

[24] Başbakan Recep Tayyip Erdoğan, 28 Eylül 2011 tarihli bir konuşmasında, "Müslüman Kürt kökenli kardeşlerime sesleniyorum. Bu mabetlerinizi roketatarlarla bombalayan, bu örgüte nasıl destek veriyorsunuz? Bunlara karşı sizler de artık bir direniş ortaya koyacaksınız" diyordu, Din adına devletin kaybetmiş olduğu bir raundun ardından acı bir itiraf gibi. Devlet kurumlarına dönüştürülmüş camiler Kürtler tarafından çoktan boşaltıldıktan, Sivil Cuma Namazlarıyla birlikte, Kürtlerin kutsal olan'ı kötü mimariden koparmasından sonra... Üstelik bundan daha bir hafta önce "Laik olmak dinsiz olmak anlamına gelmez" demiş olan Başbakan, bu Müslüman Kürt kökenli kardeşlerine bir yurttaşa seslenen bir yurttaş gibi, ya da siyasal egemenlik altındaki kimselere seslenen bir devlet yöneticisi gibi değil de dindaşlarına seslenen bir hakikat-tebliğcisi, bir [sahte] peygamber gibi sesleniyordu. Konuşan devlet miydi yoksa din miydi?



teolojik olduğunu ileri süren bir siyaset kuramı, siyaseti dost-düşman ikiliğine indirgediği zaman, tam olarak buna hizmet etmez mi?

Siyaseti böyle bir ikilik üzerinden kavramaya çalışmış olan Carl Schmitt, *siyasal kavramının* incelenişine de "ruhani-dinsel ile dünyevi-siyasal ikiliğini, yani iki somut düzenin gerilimli ilişkisini"[25] veri kabul ederek başlar (Bu yazının birinci bölümünde esas gerilimin bu olmadığını görmüştük). Schmitt "Siyasal kavramının karşıtı olarak dinsel, siyasal kavramının karşıtı olarak kültürel, siyasal kavramının karşıtı olarak ekonomik, siyasal kavramının karşıtı olarak hukuksal, siyasal kavramının karşıtı olarak bilimselin" ortadan kaldırılması gerektiğini[26] haklı olarak belirtir ve dost düşman ayrımını, diğer karşıtlıkların birine ya da birden fazlasına dayanmaması ya da onlardan kaynaklanmaması anlamında özerk olarak niteler[27] ve siyaseti, normatif bir karşıtlık olmayıp da düşmanın sadece *kamusal düşman* olduğu bu ikilik içerisine yerleştirir. Dostun ve düşmanın kim olduğuna karar verecek olan devlettir. Bu bakımdan kurucu nitelikteki karşıtlıklar ve antagonizmalar, devletin siyasal birliği nedeniyle göreli hale gelirler. "Bir de 'siyaseti' *parazit* ve karikatür düzeyine indirgeyenler vardır ki, bunlarda dost-düşman ayrımından geriye yalnızca antagonistik bir moment kalmıştır; siyaset ile kastedilen her türden taktik ve pratik, rekabet ve entrika ile ikircikli işler ve manipülasyonlardır".[28]

Fakat siyaset gerçekten bir dost-düşman ikiliğine mi yerleşir? Önce Cezayirli bir Fransız Yahudi kızı olarak büyüyen Helene Cixous'ya kulak

[25] Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis, 2006, s. 30.

[26] Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 44.

[27] Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 47.

[28] Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 51. Burada *Siyasal Üzerine*'nin Chantal Mouffe'unun, Schmitt'teki dost-düşman ayrımının keskinliğinin ürkütücülüğü karşısında titrer gibi, siyaseti husumet terimi üzerine temellendirme çabası ve üstelik bir tür 'Schmitt'e rağmen Schmittçilik' içerisinden bunu yapıyor oluşu; bir Schmitt okuru olarak Mouffe için büyük bir talihsizliğin, Schmitt'i neredeyse hiç anlamamış olduğunun işaretidir. Schmittçi bir çerçeve içinde kaldığımız sürece, yapabileceğimiz tek şey, Alain Badiou'nun *Yüzyıl* adlı kitabında Lenin üzerine düşünürken yapmış olduğunu başka bir bağlamda yapmak, çelik gibi bir devrimci disiplin önermektir.

verelim:

> Her şeyi bu ilk manzaradan öğrendim: Beyaz (Fransız), üstün, zenginerkil, medeni dünyanın, iktidarını proleterler, göçmen işçiler, "doğru" renkten olmayan azınlıklar gibi aniden "görünmez" olan toplulukları bastırmanın üzerine nasıl bina ettiğini gördüm. Kadınlar. İnsanlar olarak görünmeyen fakat elbette aletler olarak algılanan -pis, aptal, tembel, sinsi vs.- kadınlar. Hep, yok edici diyalektik bir büyü sayesinde. Büyük, soylu, "ileri" ülkelerin kendilerini, "yabancı" olanı kovarak inşa ettiklerini gördüm; ortadan kaldırarak değil dışlayarak; köleleştirerek. Bu tarihin bildik bir jesti: İki adet ırk olmak zorunda – efendiler ve köleler.[29]

"...Bu tarihin bildik bir jesti: İki adet ırk olmak zorunda – efendiler ve köleler."

Helene Cixous'ya bu başvurunun nedeni, Robert Young'ın da yapmış olduğu gibi, siyaseti (ve toplumu) anlamak için, dost-düşman ayrımına karşı, bir aynı-öteki diyalektiğini öne çıkarmaktır. Young, Cixous'dan ayrıca şu pasajı aktarır:

> Şimdiden, Tarihin ilerlemesini destekleyen"gerçeklik" hakkında her şeyi biliyorum: Asırlardır her şey Tıpkılığın [Selfsame], özbenliğin [ownself]... [v]e onu sınırlandıranın arasındaki ayrıma dayanıyor; böylece artık benim-kendi-iyimi [my-own-good] tehdit eden... "öteki"dir. Nedir "öteki"? Eğer o gerçekten "öteki"yse söylenecek bir şey yok; bu durumda o teorileştirilemez. Benden kaçar "öteki". O bir başka yerdedir, dışarıda: Tamamıyla öteki. O yatışmaz. Ama elbette Tarihte, "öteki" denen şey yatışan, diyalektik dairenin içine giren bir başkalıktır [alterity]. O, aynının "kendi" ötekisine hükmettiği, onu isimlendirdiği, tanımladığı ve görevlendirdiği hiyerarşik olarak tertip edilmiş bir ilişkinin içindeki ötekidir.[30]

Cixous'nun ortaya koyduğu biçimiyle iktidar uygulaması, bilgiyi de bir gaspetme, öteki'nin bir bilgi biçimi halinde temellük edilişi siyasetini doğurur. "Bu türden bir bilgi her zaman için, dışa dönük bile olsa, bir benlik [*self*]

[29] Aktaran Robert Young, *Beyaz Mitolojiler*, çev. Can Yıldız, İstanbul: Bağlam, 2000, s. 13.
[30] Aktaran Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 13.

merkezinde toplanmıştır ve öteki olanın iktidarını ve kontrolünü elde etmeye çabalar".[31] Marcel Gauchet, modern öncesi dönemde İktidarın Aynı'yı üretmek için Öteki'ni temsil etmekte olduğunu; modernlikte ise İktidarın, Aynı'yı temsil edip, Öteki'ni ürettiğini belirtmektedir.[32] Ötekinin temsil edilebilmesi için, ötekine ilişkin bir bilgi-kuramının, ötekinin bilinebilirliğine ilişkin bir kabulün, iddianın varlığı şarttır; fakat en az bunun kadar şart olan, başka insanları da buna ikna etmektir. Bu da kendi içinde kutsala ilişkin bir işlemi barındırır: İknanın yolu kutsalın başkalığıyla donanmaktan geçer. Bu ek nedeniyledir ki, buradakini mistik ötekiler karşısında temsil etme ilişkisi tersyüz olmuş; ötekilerin bilgisiyle donanmış olanlar, ötekilerin buradaki temsilcilerine dönüş-müşlerdir. Bu gaspla birlikte bu dünyadaki insanların yapılandırılması, aynının üretimidir. Fakat iktidarın yeryüzüne inmesiyle birlikte öteki de yeryüzüne inmiştir ki, Helene Cixous'nun işaret ettiği durum da tam olarak bu "yeryüzüne inmiş ötekilik" üzerine inşa edilen iktidar yapılarıyla ilgilidir. Ötekiler, öteki olarak inşa edilirler; iktidar onları "öteki" olarak temellük eder.

[31] Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 15.

[32] Marcel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din, Laikliğin Gelişimi*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost, 2000, s. 14-15.

Devlet ve Anayasal İktidar

Taner Yelkenci*

Hukuk kurmak, şiddetten arınmış değildir; aksine şiddete bağlı bir amacı zorunlu bir biçimde, iktidar adı altında, hukuk biçiminde ortaya koymaktır [...] Hukuk kurmak, iktidar kurmaktır, bu anlamda şiddetin dolaysız tezahür edişidir. Adalet ilahi amacın ilkesiyken, iktidar mitik hukuk kurma ilkesidir.

Walter Benjamin[1]

Guantanamo hiç şüphesiz son zamanlarda hüküm süren siyasi ve hukuki düzeni (neoliberalizmi) özetler mahiyette. 11 Eylül'den sonra devreye sokulan yeni "güvenlik konsepti" dünyayı saran berbat bir paranoyaya zemin hazırladı. Yığınla insan, şüpheli sıfatıyla, mahkemesiz ve hatta belirli bir suç isnat edilmeksizin alıkonuldu. Tutuklu olanların hukuki statüleri yoktu; ne savaş esiriydiler, ne adli tutuklu ne de siyasi mahkûm. Süresiz ve belirsiz bir şekilde...

* Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü, Öğretim Görevlisi Doktor.

[1] Walter Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt", *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965, ss. 56-57; Türkçesi: "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, çev. Ece Göztepe, haz. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2010, s. 36.

Guantanamo'da kurulan üssün istisnai bir uygulama olmadığını fark edebilmek için çok da uzaklara bakmak gerekmiyor. Kendi yurdumuzda, yani uzun yıllardır Birleşik Devletler'den ilham alan bir ülkede, yığınla insan, hayret uyandıracak gerekçelerle, hatta komik fezlekelerle, tutuklanıyor, baskı altına alınıyor. Süresiz ve belirsiz bir şekilde...

Dinleme ve gözetleme teknikleri, kriminal laboratuarlar, olay yeri inceleme ekipleri, teknik ve fiziksel takip ekipleri vs. Bütün bunlar politeknikte yaşanan devasa bir büyümeye işaret ediyor. Dünyaya yayılan yeni soruşturma ve yargılama usulü bunlar üzerine kurulu. İzmir'de farkında olmadan kendi telefon numarası için dinleme kararı imzalayan özel yetkili mahkeme başkanı durumu gayet güzel özetliyor. Örnek güzel, çünkü gizlice dinleyen, gözetleyen ve "Başkalarının Hayatı"na el uzatanların gri takım elbiseli ve donuk yüzlü Stalinist politbüro üyelerinden ibaret olmadığını gösteriyor. Neoliberalizmi karakterize eden kuvvet polistir. Ağır silahlarla donatılmış bir kuvvet; hareket kabiliyetini artırmış bir teşkilat; "elastik ve yapışkan bir ağ".[2] Polisin adli ve idari kolluk görevleri günümüzde iç içe geçmiştir. Savcılık ve kolluk arasında bulunan hiyerarşi fiilen ters yönde işlemektedir. Hâkim olan aslında kolluktur. Yargıca kendi telefonunu dinleme kararını imzalatan, elinde bulundurduğu teçhizatla sanık aleyhine "delil yaratan", toplumsal ve özel hayatı suç konusu haline getiren, terörü tanımlayan, ardından en meşru siyasi talepleri dahi kriminalize eden bizzat odur.[3] Sonuç malum: "Fezleke hukuku".[4]

Peki, nasıl bakmalı? Bütün bu olup bitenler, genelde yapıldığı gibi, hukukun üstünlüğü ilkesine vurulmuş bir darbe, sosyal devlet anlayışına karşı yönelmiş bir saldırı, yani bir tür kan kaybı ya da yozlaşma olarak değerlendirilmektedir. Yüzeysel bir değerlendirmedir bu. Dolayısıyla yanlışa sürükleyebilir. Hiç şüphesiz, son zamanlarda yaşanan gelişmeleri kuvvetli hükümetlerle ya da kural/kaide tanımayan idare aygıtlarıyla açıklamak

[2] Tanıl Bora, "Olağanüstü Yargı Rejimi ve Polis – 'Elastik ve Yapışkan Bir Ağ'", Çağdaş Hukukçular Derneği Genel Başkanı Selçuk Kozağaçlı ile Söyleşi, *Birikim*, 273. Sayı, 2012, s. 30.

[3] Ayrıntılı bilgi için bkz. Haluk İnancı, "Türkiye'de Polis, İktidar ve İnsan Hakları", *Birikim*, 273. Sayı, 2012, ss. 14-23; ayrıca bkz. Oya Aydın, "Hukuk Devleti Nerede Biter, Polis Devleti Nerede Başlar?", *Birikim*, 273. Sayı, 2012, ss. 24-29.

[4] Bora, "Olağanüstü Yargı Rejimi ve Polis – 'Elastik ve Yapışkan Bir Ağ'", Çağdaş Hukukçular Derneği Genel Başkanı Selçuk Kozağaçlı ile Söyleşi, s. 31.

mümkün. Ancak bu hükümetlerin sabah akşam hukuka vurgu yapan bir ideoloji (hukuk ideolojisi) ile birlikte hareket ettiklerini unutmamak gerekir. Evrensel insan haklarına ve hukuk devletine gönderme yapan yetkili ağızlar her yerde. Belki de her zamankinden çok. Muktedirlerin hukuka gösterdikleri bu hassasiyeti manipülasyonla özdeşleştirmek ve ardından adet olduğu üzere gerçek, hakiki ve belki de en vahimi *samimi* bir hassasiyete davetiye çıkarmak aslında sorunu geçiştirmekten başka bir şey değil. Biliyoruz ki öz ve biçim arasında ya da gerçek ve görüntü arasında yapılan ayrımlar çoğu zaman tatlı hülyaları teşvik eder. Semizlenen idare organlarıyla evrensel hukuki normları ittifak halinde göremeyenler, hukuki ilkelerin şiddet ve resmiyetle ayrılmaz bir bütün meydana getirdiğini kabullenmekte zorluk çekenler, ister istemez cennet tasvirleriyle yoğrulmuş hoş ve boş bir vizyonla yetinmek zorunda kalır. İlla bir şeyler görüntü ya da yalan olarak mahkûm edilecekse buna vizyonun bizzat kendisinden başlanılmalı. Hukuki ilkelere samimiyetle iman etmiş idareciler, şiddetten vazgeçemeyen hukuk devletleri, bugünlerde iliklerimize kadar hissettiğimiz gerçekler. Büyük ve yüce değerlere alışmış olan gözler, hukukun öncelikle topluma şekil veren bir teknoloji (toplum mühendisliği) olduğunu görmekte güçlük çekiyor olmalı. Hukuk devleti ile polis devleti arasındaki farkın nitelik değil de nicelik farkından ibaret olduğunu ıskalıyor olmaları da aynı sebepten kaynaklanıyor olsa gerek.[5]

Evrensel insan haklarına ve hukuk devletine gönderme yapan yetkili ağızlar her yerde. Belki de her zamankinden çok. Muktedirlerin hukuka gösterdikleri bu hassasiyeti manipülasyonla özdeşleştirmek ve ardından adet olduğu üzere gerçek, hakiki ve belki de en vahimi samimi bir hassasiyete davetiye çıkarmak aslında sorunu geçiştirmekten başka bir şey değil.

Son zamanlarda "olağanüstü hâl" ve "genelleşmiş olağanüstü hâl" üzerine yapılan incelemeler şiddetle hukukun akrabalığını vurgulaması bakımından önemlidir. Bu incelemeler, sonuçta her devletin, hangi biçime

[5] Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, "Hukuk Devleti Nerede Biter, Polis Devleti Nerede Başlar?".

sahip olursa olsun, şiddet kullanma tekeli ile özdeş olduğunu hatırlatıyor, dolayısıyla evrensel hukuki normlara (hukuk devletine) eşlik eden ceberrutluğa açıklık kazandırıyor. Fakat olağanüstü hal üzerinde yoğunlaşan bu incelemeleri siyasal iktisat eleştirisiyle (sınıf mücadelesiyle) bağlamak çok mu zor?[6] Hiç şüphesiz bunu tartışmak için ayrıca yazmak gerekir. Şu kadarını ifade etmekle yetinelim: Kuvvetlenen idarenin arkasında o iğrenç sosyo-ekonomik figürü görmek istemeyen incelemeler kapitalist "total devlet"in etrafında gezinmeye mahkûmdur — devrimciliğin değil. "Salt siyaset"e gösterilen ilgi, genelleşmiş olağanüstü hâl ile karakterize edilen bugünkü somut siyasi gelişmelerin doğal bir ürünü değil, aksine akademik bir hastalığın belirtisidir.

Yazının başında belirtilen gelişmeler, yani baskılar, gözetlemeler, tutuklamalar, kısaca kural tanımayan idari uygulamalar, tikel düzeyde izlenip ele alındığında, ideal devlet (hukuk devleti) fikrine zarar vermeyen, dahası onunla hiç ilgisi bulunmayan uygulamalar olarak algılanabilir. Aksini gösterebilmek, yani her türlü devletin şiddet üzerinde yükseldiğini ortaya koyabilmek için, kamu hukukunun temel konu başlıklarını eleştirel bir şekilde ele almak gerekir. Aşağıda yer alan satırlar bu konuda yapılmış bir denemedir.

1. Devlet: Kuvvet ve Makine

Dolayısıyla, yasaları yapan, juris prudentia veya hukukçuların bilgeliği değil, bizim şu yapay varlığımız devlet ve onun buyruğudur.
Thomas Hobbes[7]

Cesare Ripa'nın *Iconologia* (1603) adlı eserinde yer alan bir alegori 17. yüzyıldan bugüne kadar varlığını muhafaza eden modern devlet mantığını çok güzel tasvir eder.[8] *Ragion di Stato* (devlet aklı ya da hikmet-i hükümet) isimli

[6] Bunun sadece kolay değil ama aynı zamanda zorunlu da olduğunu görebilmek için, "olağanüstü hâl" incelemelerine kaynak oluşturan en temel eserlerden bir tanesine, yani Walter Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" adlı yazısına, özellikle de yazının bağlamına bakmak yeterli olacaktır.
[7] *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY, 2001, s. 193.
[8] Bkz. Albrecht Koschorke; Susanne Lüdemann; Thomas Frank; *Ethel Matala de Mazza, Der Fiktive Staat: Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt a/M: S. Fischer, 2007, s. 178; bkz. Nicolas Stockhammer, *Das Prinzip Macht: Die Rationalität politischer Macht bei Thukydides, Machiavelli und Michel Foucault*, Baden-Baden: Nomos, 2009, s. 175.

Cesare Ripa, "Ragion di Stato", *Iconologia*, 1603.

alegori başında miğfer taşıyan korkusuz ve biraz da umursamaz bir kadını canlandırır. Kadının sol elinin altında bir aslan yer almaktadır. Sağ elde bulunan sopa ise görünüşe göre hızlı bir hareketle çiçek ya da meyve başlarını koparıp uçurmaktadır. Kadının yere kadar uzanan eteği yukarıdan aşağı göz ve kulak resimleriyle teyellenmiş. Sağ ayağın hemen yanı başında, kenara itilmiş halde ya da her an itilip defedilmeye hazır bir kitap durmaktadır. Kitabın başlığı IUS (hukuk).

Bu tasvirde yer alan miğfer ve aslan kolayca tahmin edilebileceği gibi kudrete işaret eder. Sopa soğukkanlı ve acımasız icraatı; göz ve kulak uyanıklığı veya istihbaratı; yerde duran kitap ise hukuki kural ve kaidenin kuvvete tabi oluşunu anlatır. Alegori, bir bütün olarak bakıldığında, Marksistlerin "devlet aygıtı" olarak adlandırdıkları ve çoğu zaman çelik ve demirle karakterize ettikleri yapıyı gösterir.

Bu aygıtın çalışma prensibi alegoriden yaklaşık bir yüzyıl kadar önce *Hükümdar* (1532) adlı eserde açık bir şekilde gösterilmiştir. Niccolò Machiavelli, bu eserinde, monarkomaklar tarafından dile getirilen onca itiraza hiç tereddüt etmeden sırt çevirmiş ve yeni siyasi iktidarın (hükümdarın) ahlakla sınırlandırılamayan icra yeteneğine övgüler yağdırmıştır. *Hükümdar,* İtalya'nın dağınık siyasi durumunu toparlamak için katkı sunmaya hevesli bir öğütname, dolayısıyla hayal ve umutla beslenen bir çeşit dava ya da savunmadır. Dava (İtalyan devleti) uğruna her türlü aracı mubah sayan, kurnazca tasarlanmış, cüretkâr ve atak bir savunma... Fakat bu militan dava adamının kaleminden çıkan satırların fanatizmden çok gerçekçi bir siyaset bilimine hayat kazandırdığını kabul etmek gerekir. Zira savunma mistik soyutlamalardan uzak duran bir devlet tahliline dayanır; ortaçağın teolojik ve organolojik hukuki birlik *(Universitas)* tasarımından hiçbir iz yoktur.[9] Devletin

başat iki özelliği, yani merkezileşme ve bürokratikleşme, burada kuvvet yoğunlaşması ve iktidar tekniği olarak kavranır.[10] Çünkü devlet her şeyden önce maddi bir aygıttır; kuvvetle yoğrulmuş bir siyasi iktidar tekniğidir. Modern devlet, tarihsel olarak siyasi bir teknikten doğmuştur; kuvvet yoğunlaşması, yürütme ve militer/bürokratik memuriyet onun asli özellikleridir; doğası icra ve operasyona (araç ve gerece) dayanır.[11] Bu durum, Machiavelli'nin ahlak ve siyaseti birbirinden neden ayırmak zorunda kaldığını açıklar. Ayrıca *Ragion di Stato*'da mistik hukuki birliği *(universitas/societas christiana)* temsil eden o kitabın neden ayakaltında gezindiği de daha iyi anlaşılır: Devlet, ahlak ve hukukla sınırlandırılamayan sert bir çekirdeğe sahiptir.[12] Devlet mantığı, bu muafiyeti koruma altına alan stratejik ilkeleri yansıtır. İster tek bir kişinin mutlak iktidarı olsun, ister demokratik cumhuriyet, modern devlet öncelikle bağımsız maddi varlığını sürdürmek için çaba harcar. Bunu da kendi mantığına uygun bir şekilde, yani kuvvet (şiddet) ve baskı uygulayarak, bürokratik olanakları harekete geçirerek ya da teknik ve uzmanlık gerektiren gizli bir siyaset *(arcana imperii)* yürüterek yapar.[13]

Modern devlet, tarihsel olarak siyasi bir teknikten doğmuştur; kuvvet yoğunlaşması, yürütme ve militer/bürokratik memuriyet onun asli özellikleridir; doğası icra ve operasyona (araç ve gerece) dayanır.

[9] Ortaçağın kilise hukukçuları tarafından yaratılan Universitas kavramı, soyut bir bütüne, yani kendi üyelerinin bedensel varlıklarına indirgenemeyen kutsal ve mistik bir bedene (corpus Christi/corpus misticum) işaret etmek amacıyla kullanılmıştır. Ancak bu kavram sadece kilise ve Hıristiyan birliği (societas christiana) için geçerli olmaktan çıkmış, zamanla kent ve diğer birlikleri de kuşatır hale gelmiştir. Modern burjuva devlet, son tahlilde, bu kavramsal/ideolojik zemin üzerinde yükselir; kendisini oluşturan bireylerden bağımsız, soyut ve hukuki bir kişiliğe (kutsallığa) vurguda bulunması bunun açık bir belirtisidir. Bkz. Koschorke ve diğerleri, *Der Fiktive Staat: Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, ss. 77-81; ayrıca bkz. Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost, 1998, ss. 79-82.

[10] Rönesans'ın büyük sanatçılarına yol gösteren şey estetikten çok teknik sorunlar olmuştur. Machiavelli bu konuda tipik bir örnek oluşturur. Diplomatik ve siyasi meselelerde ahlaki ya da hukuki temellendirme ile uğraşmaz. Eserleri teknik bir ilgiyle kaleme alınmıştır. Soru hep aynıdır: Başarı nasıl sağlanır? Bir şeyi nasıl yapmak gerekir? Bkz. Carl Schmitt, *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankes bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin: Duncker & Humblot, 2006, s. 8.

[11] Schmitt, *Die Diktatur*, s. 12.

[12] Bkz. Stockhammer, *Das Prinzip Macht*, s. 140.

[13] Bkz. Schmitt, *Die Diktatur*, ss. 12-14 ve s. 58; ayrıca bkz. Stockhammer, *Das Prinzip Macht*, s. 178.

Modern siyasal birlik (ulus-devlet), hangi biçime sahip olursa olsun, her şeyden önce kuvvet ve teknikle ilgili bir meseledir. Machiavelli'nin siyaset biliminden çıkarılacak en önemli ders belki de budur.

Modern siyasal iktidarın kuvvet ve icradan oluşan maddi temeli kamu hukukunda dahi göze çarpar. Jean Bodin'in "egemenlik" tanımına (modern devletin hukuki ifadesine) dikkatlice bakmak yeterli: "Egemenlik kavramı, devletin mutlak ve sürekli iktidarını içerir [...] Egemenlik, en yüksek emretme kuvveti anlamına gelir".[14] Bu tanım, üzerinde yükseldiği teolojik zemine rağmen[15] devletin maddi varlığını ortaya koyan bir ifade olarak anlaşılabilir. Bunun için tanımda yer alan "mutlak" ve "en yüksek" kavramlarını irdelemek gerekir. Bodin'in yönetim ve yargı memurlarını bekçi ve koruyucu olarak adlandırmış olması, ayrıca Roma'daki diktatörleri (geçici süreyle olağanüstü yetkilere sahip olan kişileri) "egemen" olarak nitelendirmekten özellikle kaçınmış olması, egemenliğin her şeyden önce *bölünemez* ve *devredilemez* bir iktidara işaret ettiğini gösterir. Egemenlik haklarından feragat eden bir devlet düşünülemez. Egemenliğin bu iki temel özelliği, diğer sonuçları bir yana, devletin *bağımsız* ve özellikle içerde rakip tanımayan mutlak bir iktidar ya da şiddet tekeline sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla Max Weber'in tanımını küçük bir değişiklikle şöyle aktarmak mümkündür: Modern devlet, meşru fiziksel şiddet kullanma tekelini bünyesinde bulunduran bir aygıttır.[16] Meşru kuvvet ve zor kullanma tekeli üstün icraat ve teknik kabiliyetle özdeştir. Dolayısıyla devletin esası yürütme kuvveti ve hükümete (poli-tekniğe) dayanır.

---

[14] Jean Bodin, *Über den Staat*, çev. Gottfried Niedhart, Stuttgart: Reclam, 2005, s. 19.

[15] Egemenliği (mutlak ve sürekli iktidarı) modern devletin temeline yerleştiren bu tanımın soyut-hukuki birlik tasarımından beslendiğini görmek hiç de zor değildir. Kamu hukuku, bu haliyle, devletin maddi varlığını gizleme eğilimi taşıyan bir disiplindir. İktidarın sürekliliğine yapılan vurgu, politik birliği (devleti) ölümsüz bir kişilikle ya da çürümeyen mistik bir bedenle (corpus misticum) bütünleştirir. Devletin ruhu: Soyut giysilere bürünmüş (meşrulaştırılmış) kuvvet ilişkileri. Hükümdarın-devletin tanrısal veya doğal hukukla sınırlı olduğunu iddia eden felsefeler sonuç itibarıyla bu ideolojik çerçeve ile uyum içinde durur. Buna göre, egemenlik ve dolayısıyla en yüksek emretme kuvveti (devlet) son tahlilde kutsal bir temel üzerinde yükselir. Kamu hukuku bu özelliğinden dolayı politik teolojinin varisidir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Bodin, *Über den Staat*, s. 26; Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 63 ve 73; Koschorke ve diğerleri, *Der Fiktive Staat: Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, ss. 93-100; Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot, 1996, ss. 41-55.

[16] Bkz. Max Weber, "Politik als Beruf", *Schriften zur Sozialgeschichte und Politik*, Stuttgart: Reclam, 1997, s. 272.

Bu maddi temel "hukuken" hiçbir kuvvet tarafından *sınırlandırılamaz*. Hatta kendisi tarafından bile.[17] Mutlak iktidar, kamu hukukunun mantıksal ve sistematik bir gereğidir. Sınırlı devlet iktidarını (özsınırlamayı) meşru kılmak için çaba sarf eden argümanlar hukuki değil, ahlaki bir temele dayanır.[18]

Bütün bunlar, norm ve icra arasında kurulan geleneksel sıradüzeni ters çevirmeyi gerektirir. İcrayı tayin eden, ona sınır koyup biçim veren norm değildir. Aksidir söz konusu olan. Egemenin modern yasal düzen içinde işgal ettiği kritik konuma bakıldığında bu açık bir şekilde görülebilir: Bodin'in savaş ve barış ilan etmeyi, üst düzey memurları atama ve azletmeyi, para basmayı ve vergi koymayı (yani devletin egemenlikten kaynaklanan hak ve yetkilerini) sonuç itibarıyla egemenin kararına ya da emrine dayandırmış olması tesadüf değildir. Egemenliğin temel belirtisi yasa çıkarmaktır. "Yasa [ise] bütün tebaa ve genel maslahatı bağlayan karar/emir verme kuvveti anlamına gelir".[19] Burada anılan karar ve emir kelimelerini hiç şüphesiz gerçek anlamlarıyla ele almak gerekir. Söz konusu olan normla belirlenmiş ve dolayısıyla sahibini memur haline getiren bir karar değil, aksine özgür iradeden doğan, yani koşulsuz ve bu nedenle sınırlandırılamayan gerçek bir karardır.[20] Bu türden bir karar, egemenliğin (politik birliğin ya da devletin) temelidir. Egemen tarafından verilen bu karar/emir hiçbir yasal mevzuata tabi değildir. Aksine burada kararın bizzat kendisi kurucu irade (nihai atıf noktası) konumunda bulunur. Yani egemen karar vermek suretiyle hukuki düzeni (normu) yaratır;

[17] Devletin "söz dinlemeyen" doğasını en iyi fark edenlerden biri de hiç şüphesiz Lenin'di. Sendikalar üzerine yaptığı bir konuşmada bunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Konuşma temel olarak şu sorulara cevap vermek amacıyla yapılmıştır: İşçilerin sınıfsal çıkarını kollayıp gözeten bir devlette işçi sendikalarına ihtiyaç var mıdır? Kapitalistlerin sınıfsal çıkarları üzerine bina edilmiş bir devlette azınlığın (kapitalistlerin) çoğunluğa (emekçilere) uyguladığı sistematik şiddeti ve dolayısıyla işçi sendikalarının varlık sebebini açıklamak kolaydır. Peki ya proletarya diktatörlüğünde? Lenin'in cevabı şöyle: "Parti programımız [...] devletimizin bürokratik çarpıklıklarla malul bir işçi devleti olduğunu göstermektedir [...] Alın size geçiş döneminin gerçekliği. Şimdi, pratikte bu şekle bürünmüş bir devlette sendikaların savunacakları bir şey olmadığını ya da kitlesel düzeyde örgütlenmiş proletaryanın maddi ve manevi çıkarlarını savunurken sendikalar olmadan da idare edebileceğimizi söylemek doğru olur mu? Hayır, bu teorik açıdan çok yanlış bir akıl yürütme tarzıdır [...] Şu an öyle bir devletimiz var ki, proletarya bu devlete karşı kendisini tümüyle örgütlü bir şekilde korumak zorundadır, bizse hem işçileri kendi devletlerine karşı korumak [abç] hem de işçilerin devletimizi korumalarını sağlamak için bu işçi örgütlerinden yararlanmak zorundayız". Vladimir İ. Lenin, *Devrim Yazıları 4: Kronstadt'tan Parti İçi Muhalefete*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Agora, 2010, ss. 66-67.

[18] Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin: O. Häring, 1914, s. 476.

[19] Bodin, *Über den Staat*, s. 42.

[20] Bkz. Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, ss. 37-38.

koşulsuz buyruğu yasadır. Bodin, hükümdarın sadece pozitif yasalardan değil, sonuçta tanrısal ve doğal yasadan da bağımsız olduğunu ifade etmek zorunda kalarak bunu açıkça gösterir.[21] Sonuç araçsal aklın mutlak hâkimiyetidir. Egemenin kararı ve emri, kendisini aşan amaçlarla (adaletle) ilgisiz bir konuma sürüklendiğinde, araçlarla (şiddet ve kuvvet-teknikle) yoğrulmuş bir mantığın (hikmet-i hükümetin) ifadesi haline gelir. "Ve adil olanın güçlü olması sağlanamadığı içindir ki güçlü olan adil olan haline getirildi".[22] Kamu hukuku aslında şiddetle takviye edilmiş bir teknolojidir. Dolayısıyla esası cebirle teminat altına alınmış sevk ve idaredir.

2. Demokrasi

Bütün soğuk canavarların en soğuk olanına devlet derler. Soğukkanlılıkla yalan söyler o. Ve ağzından şu yalan dökülür: "Ben, devlet; halkım ben".
Friedrich Nietzsche[23]

Giderek daha fazla sayıda insanın siyasal birer aktör haline gelmesiyle katı devlet mantığı geri adım atmış gibi görünür. Demokratikleşmenin bu türden bir izlenim yarattığı açıktır. Çünkü modern siyasal birliğin temeli, yani temyiz edilemeyen nihai karar/emir mercii halktır. Hukuku ve anayasayı tayin eden, dolayısıyla kurucu irade (egemen) konumunda bulunan odur. Bu açıdan bakıldığında bütün çağdaş devletler demokrasiye (halk egemenliğine) dayanır. Demokrasi halkın halk üzerinde kurduğu hâkimiyettir; hükmedenle hükmedilenin veyahut emredenle itaat edenin özdeşliğidir.[24] Ancak demokratik devleti zırh ve miğferinden ayırmadan önce sormak gerekir: Halk nedir?

Halk bir kamu hukuku terimidir. Bu terimin içeriğini sosyolojiyle, siyaset bilimiyle ya da başka bir disiplinle kavramaya çalışmak nafile. Çünkü

---

[21] Bkz. Bodin, *Über den Staat*, s. 33.

[22] Blaise Pascal'dan aktaran Jacques Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, çev. Zeynep Direk, haz. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2010, s. 55.

[23] *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, yay. haz. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, München: Verlag de Gruyter, 1999, s. 61.

[24] Hans Kelsen, "Vom Wesen und Wert der Demokratie", *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, yay. haz. Matthias Jestaedt ve Oliver Lepsius, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, s. 162; Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin: Duncker & Humblot, 1970, s. 234.

halk belirsiz ve tespit edilemeyen bir insan çokluğuna (kalabalığa) göndermede bulunur. Bu müphem varlık, cemaat ve sınıf gibi sosyal değişkenleri bünyesine katıp farklılıkları ortadan kaldırır; kendisine atfedilen toplum (ekonomi) ve ulus (siyaset) gibi nitelemelere karşı direnir; kalıplara sığmaz, taşar. Halk çoğunlukla "herkes" anlamına gelir. Bu kavramı kuvvetli ve dayanıklı hale getiren[25], yani onu tarih-üstü ve kimi zaman kutsal kılan şey bu belirsizliğidir. Ve onu hukuki bir biçim/kavram haline getiren de bu özelliğidir. Halk, içeriği hakkında kesin bilgi vermeyen homojen bir insan yığınına işaret eder. Birbirinden farklı bireyler bu biçim altında bir araya gelerek türdeş bir insan kitlesi oluşturur. Halk "devlet düzenine tabi olanlar tarafından oluşturulmuş bir bütün"[26] olarak ya da "ırk, dil, din, kültür, toplumsal sınıf vs. üzerine bina edilmiş bir birlik" olarak tanımlanabilir. Siyasal sonuçları itibarıyla farklı tanımlardır bunlar. Fakat esas değişmez; her seferinde homojen ve türdeş bir insan kitlesine, yani birlik ve bütünlüğe göndermede bulunulur. Burada hukuki kavramların doğaları gereği normatif bir karaktere sahip olduklarını unutmamak gerekir. Bu nedenle siyasal türdeşlik hukuki yansımasını "eşit hak" kavramında bulur. Halk eşit haklarla donatılmış türdeş bir insan yığınıdır. Onu ayırt eden özellik eşitliktir.

Kitle içinde yükselen sayısal bir çoğunluğun demokratik bir devlete kaynak oluşturması beklenemez; bu ilkesel olarak mümkün değildir, zira çoğunluğun dışında kalan bireysel iradeler yöneten-yönetilen özdeşliğine engel olur, egemenliğin asli belirtisi olan sınırsız karar/emir verme kudreti zaafa uğrar.

Halkın kendisi üzerinde kurduğu hâkimiyete ya da yöneten-yönetilen özdeşliğine bu açıdan bakmak gerekir. Demokratik bir devlet insanlara (kalabalığa) dayanmaz, aksine en az monark kadar kesin karar/emir verebilecek bir kişiye, daha doğrusu tüzel bir kişiliğe dayanır.[27] Demokrasilerde

[25] Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Tunçer Karamustafaoğlu ve Mehmet Turhan, Ankara: Yetkin, 1996, s. 24.
[26] Kelsen, "Vom Wesen und Wert der Demokratie", s. 163.
[27] Bkz. Jellinek, *Staatslehre*, ss. 582-83.

devletin öznesi/egemeni halktır (tüzel kişilik); karar veren ve dolayısıyla hukuku yaratan odur. İrade, karar ve yaratma... Bunlar kişilere ait özellikler, bu nedenle kalabalığa atfedilemezler. Sorun bireysel iradelerin çoğunluğa tekabül eden toplam miktarına atıfta bulunarak da çözülemez. Kitle içinde yükselen sayısal bir çoğunluğun demokratik bir devlete kaynak oluşturması beklenemez; bu ilkesel olarak mümkün değildir, zira çoğunluğun dışında kalan bireysel iradeler yöneten-yönetilen özdeşliğine engel olur, egemenliğin asli belirtisi olan sınırsız karar/emir verme kudreti zaafa uğrar. Kısacası parçalanmış bir irade devletin (siyasal bütünlüğün) temel varlık koşulunu ortadan kaldırır. J. J. Rousseau'nun "genel irade" (halk) üzerine söyledikleri bu nedenle büyük bir öneme sahiptir. Düşünürün *Toplumsal Sözleşme* adlı eserinde halkın bölünemez bir benlik (kişilik) meydana getirdiği (dolayısıyla bireysel iradelerin toplamından daha fazlasına işaret ettiği) ısrarlı bir şekilde vurgulanmıştır. Örnek: "Yukarıda söylediklerimden şu anlaşılmalıdır ki, istemi genel yapan oyların sayısından çok, onları birleştiren ortak yarardır [...] Bu halk kalabalığı böylece, bir bütün halinde birleşti mi, artık üyelerden birine saldıran bütüne saldırmış, bütüne saldıran da üyelere saldırmış olur [...] Yasaların konusu geneldir dediğim zaman şunu anlıyorum: Yasa yurttaşları bir bütün, davranışları da soyut olarak göz önüne alır".[28] Bu ve buna benzer ifadeler demokratik bir devletin bireylere değil de homojen ve türdeş bir kitleye (tüzel kişiliğe) dayandığını gösterir. Genel irade tutarlı sonucunu mutlak eşitlikte bulur. Türdeşlik burada o kadar kuvvetlidir ki herkes ister istemez aynı iradeyi ortaya koyar. Genel iradeyle ihtilafa düşen bireyler, halk egemenliğinin mantıksal bir sonucu olarak, aslında kendi iradeleri konusunda yanıldıklarını göstermekten başka bir şey yapmazlar.[29] Gerçi çoğulculuğu teşvik eden parlamenter araçların katı egemenlik anlayışında esnemeye yol açtıkları doğrudur. Fakat bu araçlar ancak türdeş insan yığınında temelli bir hasara yol açmadıkları sürece ayakta kalabilirler. İhtilaflar uzlaşmaz çelişkilere neden olduğunda ise (ki bu kapitalist toplumsal formasyonun ve parlamenter demokrasilerin makus talihidir) işler değişir ve genel irade kurduğu hükümet

[28] Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Adam, 1999, sırasıyla s. 42, 28, 48

[29] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 123; ayrıca bkz. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin: Duncker & Humblot, 1996, s. 34; *Verfassungslehre*, s. 229.

aracılığıyla aynı zamanda kuvvet ve şiddet olduğunu hiç çekinmeden hatırlatır. Bu da sonuç olarak kalabalığın siyasal bir özne haline gelmesiyle devlet mantığında köklü bir değişikliğin yaratılamayacağı anlamına gelir. Demokratik devlet aygıtı da tıpkı diğerleri gibi çelik ve demirden yapılmadır. Dahası kılıcı çok daha keskindir, çünkü halkın (genel iradenin) rızasından ve onayından kuvvet alır.[30]

Bütün bunlar demokrasi kavramını belirsizlikten kurtarmaya yardımcı olur. En başta şu gerçek ortaya çıkar: Halk egemenliği türdeş bir insan kitlesini şart koşar ve bunun doğal sonucu türdeş olmayanları, eşit olmayanları, yani yabancıları dışlamaktır. Eşitlik eşit olmayanların varlığını gerektirir. Yabancı kavramını tanımayan ve bütün insanları kuşatan bir demokrasi bugüne kadar hiç var olmamıştır.[31] Nüfusunun büyük bir bölümü kölelerden oluşan Antik Yunan medeniyeti demokratik olmaktan çıkmamış, dahası yüzyıllara meydan okuyan ideal bir demokrasi örneği olarak takdim edilmiştir. Yabancı muamelesi gören siyahlar ABD'nin modern bir demokrasi olmasını engelleyememiştir. Kontrolü altındaki sömürge nüfusunu siyasal haklarından mahrum eden devletlerin neredeyse tümü demokratikti. Emekçileri, işsizleri ve kadınları 20. yüzyılda siyasetin dışında tutan birçok Avrupa devleti demokratikti. Ve farklı bir örnek: Bünyesinde ücretli emek barındıranları (sömürenleri) seçme ve seçilme hakkından mahrum eden SSCB demokratik bir devletti. Örnekleri çoğaltmak zor değil. Burada dikkati çeken sınırlamalar ve dışlamaları demokrasinin arızî bir durumu olarak görmek yanlış olur. Aksine bu durum demokratik örgütlenme tarzının mantıksal ve sistematik bir gereğidir. Günümüzün çağdaş ulus-devletlerinde istisnasız herkesin eşit haklardan faydalanıyor olması durumu değiştirmez. Bu örnekte

[30] "Demokrasi kadar kuvvet aracı temin eden bir başka devlet biçimi yoktur, çünkü bütün yurttaşların eşit hak ve hukukuna dayanmaktadır", Petersen, parlamenter, Almanya parlamentosunda yapılan 3 Mart 1920 tarihli ve 48. Madde gündemli oturum, aktaran Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 236; "Demokrasi kavramında meydana gelen dönüşüm [...] demokrasi ile liberalizm arasında fark olduğunu gösterir. Eğer [yöneten-yönetilen özdeşliği] demokrasi ideali için yeterli kabul edilirse [...] devlet düzeninin kendi mensuplarına yaptığı müdahale [özgürlüğün kısıtlanması] ile demokrasi ideali arasında hiçbir ilişki bulunamaz [...] [B]ireysel 'özgürlüğü' tümüyle ortadan kaldıran ve liberal ideali reddeden bir devletin bile demokrasi oluşturması mümkündür. Ve zaten tarih de demokratik devlet iktidarının en az otokrasi kadar yayılma eğiliminde olduğunu gösteriyor". Kelsen, "Vom Wesen und Wert der Demokratie", ss. 159-60.

[31] Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, s. 16.

yurttaşlara tanınan eşit haklar devletin egemenlik sahasıyla sınırlıdır ve dolayısıyla yabancılara kapalıdır. Geniş ölçekli siyasi entegrasyonlarda da (mesela Avrupa Birliği'nde) durum değişmez, zira entegrasyon koşula (homojen ve türdeş insan kitlesiyle uyum sağlama potansiyeline) bağlıdır ve dolayısıyla koşula uymayan yabancı devletlere kapalıdır. Yeryüzünü tümüyle kuşatan bir siyasi birlik ise şimdilik spekülasyondan ibarettir.

Halkın tanımı başka bir belirsizliği ve yanlış anlamayı daha beraberinde getirir. Hatırlayalım: Halk homojen ve türdeş bir insan yığınıdır. Bu ifadenin hukuki karakterini (yani asli özelliğini) göz ardı eden bir yaklaşım, gerçekle bağdaşmayan ideal bir halk tasarımına davetiye çıkarır. Halk bir kamu hukuku terimidir ve bu nedenle ancak devlet aygıtıyla ilişki içinde kavranabilir. Bu ilişki ihmal edildiğinde devleti önceleyen otantik bir halk tasarımına kapı aralanır. Romantik ve milliyetçi-muhafazakâr ideolojilerin belki de ortak noktaları, kökene gönderme yapan, doğal, saf, eşsiz/benzersiz, organik, bölünemez ve dolayısıyla tarih-üstü niteliklere sahip metafiziksel bir halk tasarımıyla beslenmeleridir.[32] Kuvvet ilişkilerinden arınmış iyimser demokratik perspektiflerin kaynağında bu türden bir tasarım yatar. Korporatizm, solidarizm, spontanizm, anarşizm vs. Sağlam bir siyasi tahlil ve gerçekçi bir demokrasi kavramlaştırması ortaya koyabilmek için bu naif halk tasarımından kurtulmak şarttır.[33] Yapay devlet-toplum ayrımına boyun eğmeden ve "sivil toplum" gibi sinsi bir kavrama meydan vermeden tahlilde bulunabilmek için bu gereklidir.

O halde devlet mantığını peşinen kaba tahakkümle, despotlukla ya da tiranlıkla özdeşleştiren yaklaşımların acemice bir tutum sergilediklerini ifade etmek yanlış olmaz. Bu basmakalıp eğilim, irade, onay, rıza ve itaat gibi temel siyasi değişkenlerin kendiliğinden oluştuğunu varsayar.[34] Halbuki kuvvet ve zihnin ayrılmaz bir bütün meydana getirdiğini göz önünde bulundurmak

[32] Bkz. Hermann Heller, *Staatslehre,* yay. haz. Gerhart Niemeyer, Leiden: A. W. Sijthoff, 1970, ss. 158-166.

[33] Bkz. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Demokratie und Repräsentation: Zur Kritik der heutigen Demokratiediskussion*, Hannover: Juristische Studiengesellschaft, 1983, ss. 14-16.

[34] "[P]asifist ve aktivistlerin gösterişli konuşmalarının aksine, şiddetin gerçekten vurucu bir eleştirisini yapmak hiç de öyle kolay değildir [...] Eğer adeta çocuksu bir anarşizm murad edilmiyorsa, bireylere yönelik hiçbir zorlamanın kabul edilmediği ve 'istenen her şeyin serbest olduğu' beyanıyla da şiddet eleştirisi yapılmış sayılamaz. Böyle bir düstur [...] gerçekliğe dair her türden anlam üzerine düşünmeyi devre dışı bırakır". Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 26.

gerekir. Toplumsal yapı, iktidar ilişkilerinden (farklı düzeyde kuvvet ilişkilerinden) oluşur; bireyin en sıradan davranış kalıpları, jestleri ve hatta en mahrem duygu ve düşünceleri bile bu ilişkiler içinde olgunlaşır.[35] Olgunlaşmasını iktidar ilişkilerine ya da devletin ideolojik aygıtlarına (aile, okul, dini kurumlar, mahkeme, parti, basın-yayın vb.) borçlu olmayan tek bir insan dahi yoktur.[36] Kuvvet biçim kazandırır. Beşeri hayatı oluşturan tüm davranış ve fikirler iktidar ilişkileri içinde şekil alır. Devlet, meşru şiddet kullanma tekeli ve üstün idare yeteneğiyle bu ilişkilerde başat role sahiptir. Dolayısıyla merkezi-siyasi iktidarı aynı zamanda bir düşünce aygıtı olarak da görmek mümkündür. Devlet, icraat ve kuvvet-tekniğe dayanan temel vasfıyla ruhlara biçim verir.

Devlet, meşru şiddet kullanma tekeli ve üstün idare yeteneğiyle bu ilişkilerde başat role sahiptir. Dolayısıyla merkezi-siyasi iktidarı aynı zamanda bir düşünce aygıtı olarak da görmek mümkündür. Devlet, icraat ve kuvvet-tekniğe dayanan temel vasfıyla ruhlara biçim verir.

Devlet mantığını ilk elde despotizmle yaftalayan bir eğilim, modern demokratik örgütlenme biçimine kaynak oluşturan hammaddenin (kalabalığın) aslında kuvvetle biçimlendirilmiş olduğunu gözden kaçırır. Machiavelli'nin taviz vermeyen katı merkeziyetçiliği (monarşizmi), aslında aristokratları ve dolayısıyla dağınık feodal örgütlenme biçimini tasfiye etmek içindi. *Hükümdar* adlı eser, modern siyasi birliğe (devlete) zemin oluşturabilecek bir özne yaratmak, yani biçimsiz insan kitlesini "halk" haline getirmek amacıyla kaleme alınmıştır.[37] Rousseau'nun bu eseri

[35] Bkz. Michel Foucault, "İktidar ve Bilgi", *Seçme Yazılar 4: İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, haz. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2003, ss. 175-76.

[36] Bkz. Louis Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları: Bir Araştırma İçin Notlar", *Yeniden Üretim Üzerine*, çev. Işık Ergüden ve Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2006, ss. 372-73.

[37] Bu amaç, hükümdara önerilen yeni ordu teşkilatında bile göze çarpar. Yeni ordunun süvarilerden çok piyade birliklerine dayandırılmış olmasını sadece askeri bir reform olarak düşünmemek gerekir. Amaç, aristokrasinin siyasi işlevini kısıtlamak, köylüleri yığın halinde orduya katmak, kır ve kentin insanlarını piyade sınıfı içinde bir araya getirmek, kısaca halkı yaratmaktır. Burada ordu (siyasi aygıtın meşru şiddet kullanma tekeli) zihinlere etki eden sosyo-politik bir kurum olarak tasarlanmıştır. Bir nevi okul ya da halk eğitim merkezi. Bkz. Louis Althusser, "Machiavelli ve Biz", *Seçme Yazılar 5: İki Filozof: Machiavelli–Feuerbach*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2010, ss. 129-30; Niccolò Machiavelli'nin ilgili satırları için bkz.

Leviathan'ın bedeni, kesit.

cumhuriyetçilerin el kitabı olarak nitelendirmesi boşuna değildir.[38] Hükümdarın (hükümetin) mutlak iradesi, taviz vermeyen kararlı idaresi, kuvvetle desteklenmiş siyasal teknolojisi, yani toplum mühendisliği, halkçılığın ayrılmaz bir parçasıdır. Ancak bu tartışmada halk ve ulusa dair tüm otantik tasarımları hiç şüphesiz bir kenara bırakmak lazım. Halk kuvvetle yoğrulmuş bir kavramdır; söz konusu olan "[b]ir ulusun birliğini demir döver gibi şekillendirmek [...] var olan ve kendi biçimine, ulusa, kavuşmaya can atan bir 'madde'ye 'biçim vermek'tir".[39] Yasal düzen, biçim vermenin en önemli araçlarından biridir. Burada yasa, hükümdarın ya da "modern hükümdar"ın[40] insanlar arasında kök salmasını sağlayan etkili bir araçtır. Dolayısıyla "halk egemenliği" ile aslında tam olarak ne kast edildiği açıktır: Halk egemenliği, halkın iktidarda olması değil, (modern) hükümdarın halka dayanmış olması, halkın kendisini hükümdarın sunduğu figürde tanımasıdır.[41] Burada esas olan özdeşleşmedir. Devleti demokratik hale getiren şey (modern) hükümdar-halk özdeşliğidir.[42]

Hükümdar, çev. Selahattin Bağdatlı, İstanbul: Der, 1999, ss. 71-88; *Söylevler*, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say, 2009, ss. 102-03.

[38] "Machiavelli krallara ders verir gibi görünerek uluslara büyük öğütler vermiştir. *Il Principe* adlı yapıtı cumhuriyetçilerin kitabıdır". Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 85.

[39] Althusser, "Machiavelli ve Biz", ss. 25-26.

[40] "Machiavelli'nin kitabında kullanıldığı biçimiyle 'Prens' kavramını çağdaş siyaset diline çevirmek gerekseydi eğer, bir sıra ayrıma baş vurmak gerekirdi: 'Prens' bir Devlet başkanı, bir hükümet başkanı, tersine, bir Devleti elde etmek ya da yeni bir tip Devlet kurmak isteyen bir siyasal önder de olabilirdi. Bu son anlamında 'Prens' çağdaş dile 'siyasal parti' olarak çevrilebilir". Antonio Gramsci, *Modern Prens*, çev. Pars Esin, Ankara: Birey ve Toplum, 1984, ss. 171-72. [41] Althusser, "Machiavelli ve Biz", ss. 151-52.

[41] Althusser, "Machiavelli ve Biz", ss. 151-52.

[42] Thomas Hobbes'un *Leviathan* adlı eserini karakterize eden o meşhur resimde hükümdarın gövdesi insanlardan oluşmuştur. Gövde uzaktan bakıldığında zırhı andırmaktadır. İlginç olan insanların yüzlerinin istisnasız tümüyle hükümdara dönük olmasıdır. Bu durum, hiç şüphesiz biraz da zorlayarak, şöyle bir değerlendirme yapmayı olanaklı hale getiriyor: İnsanlar hükümdarın yüzüne bakmakta ve onunla özdeşleşmektedir. Yani (eğer benzetme yerindeyse) insan yavrusu nasıl ayna karşısında (o ilk ve eşsiz deneyimle) merkezden yoksun ve dolayısıyla parçalanmış bir beden olmaktan çıkıyorsa, dahası aynada kendi görüntüsü aracılığıyla "Ben" demeyi mümkün hale getirip kişisel bir varlık haline dönüşüyorsa, insanlar da hükümdara (aynaya) hep birlikte bakmakta, onunla özdeşleşmekte ve sonuçta toparlanıp yekvücut (tüzel bir

Proleter demokrasi, sosyal demokrasi, radikal demokrasi, liberal demokrasi, hatta Führer demokrasisi... Dolayısıyla demokratik-antidemokratik karşıtlığı açıklayıcı olmaktan çok uzaktır. Devletin belirleyici özelliğini, yani meşru şiddet (kuvvet-teknik) kullanma tekelini ihmal eden bir çözümleme, otantik/romantik halk fikrine ve dolayısıyla "demokrasi metafiziği"ne yenik düşmeye mahkûmdur.

Sonuç: Demokratik özdeşliği tesis etmenin farklı yolları mevcuttur. Yani demokratik bir örgütlenme tarzının birbirinden çok farklı siyasal birliklerle bir arada bulunması mümkündür. Bu durum, demokratik örgütlenme biçiminin, aslında kesin bir hedefe sahip olmadığını, dolayısıyla birbirinden farklı pek çok devletle bir araya gelebileceğini gösterir.[43] Proleter demokrasi, sosyal demokrasi, radikal demokrasi, liberal demokrasi, hatta Führer demokrasisi... Dolayısıyla demokratik-antidemokratik karşıtlığı açıklayıcı olmaktan çok uzaktır. Devletin belirleyici özelliğini, yani meşru şiddet (kuvvet-teknik) kullanma tekelini ihmal eden bir çözümleme, otantik/romantik halk fikrine ve dolayısıyla "demokrasi metafiziği"ne[44] yenik düşmeye mahkûmdur. Kesin ayrım ve sonuçlara ulaşmayı hedefleyen bir siyasal araştırmada asıl mesele, insanların iradelerine biçim veren ve onları bir araya (halk haline) getiren aygıtların kimin veya hangi sınıfın elinde bulunduğudur.

3. Parlamentarizm

Ama yoldaşlar, "hayır, böyle olmaz; buna demokrasinin ihlali denir" dediler. Buharin yoldaş "kutsal bir slogan olan işçi demokrasisi"nden bahsedecek kadar ileri gitti. Bu bizzat kendisinin sözleri. Bu sözleri okuduğumda az daha istavroz çıkarıyordum (gülüşmeler).

Vladimir. İ. Lenin[45]

---

kişilik) olmaktadır. Merkezden yoksun insan yığını (çokluk) hükümdarla özdeşleşerek halka dönüşmektedir. Ayrıca başka bir yorum için bkz. Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 101.

[43] Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, s. 32.

[44] Leon Trotskiy, *Terörizm ve Komünizm*, çev. Onur Koyunlu, Ankara: Epos, 2009, s. 96.

[45] "İkinci Tüm-Rusya Madenciler Kongresi", *Devrim Yazıları 4: Kronstadt'tan Parti İçi Muhalefete*, s. 102.

Düşünce ve ifade özgürlüğü, toplanma ve basın özgürlüğü, genel oy hakkı, dolayısıyla anayasal iktidar, temsili hükümet vs. Bütün bu demokratik araç ve kurumlar uzun süren kanlı bir mücadeleyle elde edilmiştir. O halde seçimi ve temsili kurumları halk egemenliğinin bir ifadesi olarak mı kabul etmek gerekiyor? Bu konuda genelleme yapmanın çok zor olduğunu itiraf etmek lazım.

Chartistlerin servete dayalı sınırlandırmaları reddedip erkeklere eşit ve genel oy hakkı talep etmeleri boşuna değildi. Bu talep, o güne kadar parlamento dışında kalan yoksul insan yığınını siyasal bir aktör haline getirmeyi hedefliyordu. Keza, *Komünist Manifesto*, "demokrasi mücadelesini kazanmak"tan veya "burjuvazinin siyasal egemenliğini kademe kademe ele geçirmek"ten bahsettiğinde temsil sistemi ile halk egemenliği arasında bir ilişki bulunduğunu zımnen ifade ediyordu.[46] Genel oy hakkı için verilen mücadelenin eskilerde kaldığını iddia etmek tabii ki yanlış olur. Bu hak mücadelesi yirminci yüzyılda bile büyük sıkıntıları göğüslemek zorunda kalmıştır. Örnekleri tek tek sıralamak gereksiz. Eşit ve genel oy hakkının siyasi katılıma olanak tanıyan demokratik bir araç olduğu açıktır. Bu nedenle halk egemenliğine katkı yapan bir kurum olarak değerlendirilebilir.

Ancak yine de ihtiyatlı olunmalı. Bonaparte gibi pragmatik bir imparatorun genel oy hakkından beslendiğini, yani vasıfsız işçilere, zanaatkârlara ve elbette köylülere dayanarak hüküm sürdüğünü göz önünde bulundurmak gerekir. Seçim sınırlamalarına karşı duran ve genel oy hakkını savunan bizzat kendisiydi. Burjuvaziye (parlamentodaki tekele) karşı diş bileyenleri sahneye davet eden, onları ustaca kullanan ve böylece parlamentoyu tehdit edip mutlak iktidarı ele geçiren oydu. Plebisit en önemli araçlarından biriydi. Tabii madalyonun diğer yüzü, yani Bonaparte'a iman eden *10 Aralık Cemiyeti* de (devasa bütçeli bir tür hayır kurumu) unutulmamalı. Cemiyet, sunduğu "hizmet"le halkın içinde kök salmış, karşılığını ise fazlasıyla almıştır; liderin seyahatlerinde kalabalık hiç eksik olmamış, kamusal heyecanlar sahnelenirken ve *vive L'Empereur* (yaşasın imparator) çığlıkları teşvik edilirken hiç sıkıntı çekilmemiştir. *10 Aralık*

[46] Bkz. Luciano Canfora, *Avrupa'da Demokrasi: Bir İdeolojinin Tarihi*, çev. Neşenur Domaniç ve Nusret Ayhan, İstanbul: Literatür, 2010, s. 79 vd.

Cemiyeti ücra köşelere kadar yayılan bir tür "savaş kuvveti"ydi. Bonaparte'ı "lümpen proletaryanın prensi" haline getiren ve dolayısıyla seçimleri formaliteye dönüştüren bu kuvvetti.[47] Oylama, bu örnekte, özgür iradelere teslim edilmiş tarafsız bir araç değil, manipülasyona ve hegemonyaya (kalabalıktan halk yaratan siyasi teknolojiye) eklenmiş son bir halkaydı.

Bonaparte örneği sadece küçük bir kesit. Seçimlerin tarihini manipülasyon tekniklerinden ayırmak mümkün değildir. *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* sadece dünü değil, bugünü de anlatmaktadır. Aradaki süreklilik demokratik seçim sisteminin istikrarsız bir siyasi konuma sahip olduğunu rahatlıkla gösterebilir. Genel oy hakkı, birçok örnekte görülebileceği gibi, hukuki imtiyazları ortadan kaldıran ve muktedirlerin iktidarına sınır çeken bir uygulamaya dönüşebilir. Ama tersi de mümkündür. Seçimler parlamentoyu fiilen devre dışı bırakan popülist bir lideri/iktidarı tescil edebilir.[48] Her iki durum da demokrasiye işaret eder. Halk-hükümet özdeşliği kendisini her iki durumda da gösterir. Yönetilenler ile yöneten(ler) her iki durumda da tek bir hukuki kişilik oluşturacak şekilde bütünleşir. Üstelik ikinci olasılıkta seçimler genellikle büyük bir alkış ve coşkuyla (demokratik özdeşliğin köklü belirtileriyle) desteklenir. Bu durum, demokratik temsilin net bir siyasi içeriğe sahip olmadığını ve dolayısıyla hem "ilerici" hem de "gerici" bir karaktere bürünebileceğini ifade eder. Seçimleri başlı başına belirleyici kabul eden bir demokrasi anlayışı içerikten yoksundur. Sosyo-ekonomiye ve poli-tekniğe sırt çeviren bir demokrasi tahlili metafiziğe mahkûmdur. Lenin'in ifadesiyle "saf demokrasi".[49]

Bu veriler, parlamentarizmin daha açık bir şekilde anlaşılmasını sağlar. İnsanların özgür iradelerinden hareket eden ve sandıktan geçerek

[47] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim, 2010, özellikle s. 101 vd.

[48] H. Arendt'in şu sözleri özet mahiyetinde: "Ayaktakımı esas olarak içinde bütün sınıfların kalıntılarının temsil edildiği bir gruptur. Bu durum, ayaktakımının, aynı zamanda toplumun bütün tabakalarını kapsayan halkla kolayca karıştırılmasına sebep olur. Bütün büyük devrimlerde halk gerçek temsil için savaşırken ayaktakımı her zaman 'güçlü insan', 'güçlü önder' için haykıracaktır [...] O nedenle modern ayaktakımı önderlerinin mükemmel neticeler aldıkları plebisitler, ayaktakımına bel bağlayan politikacıların eski bir fikridir [...] Üst sınıflar ayaktakımının kendi kanlarından, canlarından olduğunu biliyorlardı", *Totalitarizmin Kaynakları-1*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1996, ss. 196-97.

[49] Vladimir İ. Lenin, *Proleter Devrim ve Dönek Kautsky*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Agora, 2011, s. 16.

parlamentoya uzanan "doğal" bir yol yoktur. Seçimlerin siyasi teknolojiyle (kamuoyu ve halk yaratmayla) bütünleşmiş bir tarihe sahip olması bunu açık bir şekilde gösterir.[50] Bonaparte ve ona benzer bir yığın örnekte silsile aşağıdan yukarı değil ama tam tersidir. Dahası, parlamento burada devre dışıdır; demokratik özdeşliğin kuruluşunda herhangi bir önemi yoktur. Durum Chartizm ve ona benzer örneklerde de farklı değil. Alt sınıfların (esas olarak çalışanların) baskısıyla elde edilmiş haklar hiç şüphesiz tabandan başlayıp yukarıya tırmanan hareketler için bir kanıttır. Ama bu tür örneklerde yukarısı parlamento değildir. İşçi sınıfına dayanan kuvvetli bir iradenin nihai hedefi asla parlamento olmamıştır. Parlamento bu sınıf nezdinde ehven-i şer ya da olgunlaşmak için fırsat tanıyan geçici bir uğraktır. Dolayısıyla bu kurum, demokratik özdeşliğin zorunlu bir koşulu veya mantıksal bir sonucu olarak değerlendirilemez. Demokrasi ve parlamentarizm arasında zorunlu bir bağ yoktur. Bunlar birbirini gerekli kılmaz. Keskin kavrayışa sahip bir hukukçu-düşünür şu sözlerle durumu gayet güzel özetlemiştir: "Eğer pratik ve teknik sebeplerle halk yerine temsilcileri karar verebiliyorsa, aynı halk adına tek bir temsilci de karar verebilir ve bu gerekçelendirme demokratik olmaktan çıkmaksızın anti-parlamenter bir Sezarlığı haklı çıkarabilir".[51]

Parlamentarizm, burjuvazinin sınıfsal çıkarlarından bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Anayasal iktidar, kuvvetler ayrılığı, temsili hükümet, hukuk devleti... Bütün bu kavramlar, kuvvet ilişkileri hesaba katılmadığında, özdeşlik mantığıyla yoğrulmuş çetrefilli bir oyuna ya da sonuç üretmeyen biçimsel tartışmalara doğru sürüklenebilir.

Parlamentarizm, burjuvazinin sınıfsal çıkarlarından bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Anayasal iktidar, kuvvetler ayrılığı, temsili hükümet, hukuk devleti... Bütün bu kavramlar, kuvvet ilişkileri hesaba katılmadığında, özdeşlik mantığıyla yoğrulmuş çetrefilli bir oyuna ya da sonuç üretmeyen

[50] Bkz. *Böckenförde, Demokratie und Repräsentation: Zur Kritik der heutigen Demokratiediskussion*, s. 9 ve 25.

[51] Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, s. 42.

biçimsel tartışmalara doğru sürüklenebilir. Oysa tarihsel açıdan bakıldığında durum nettir. Parlamentarizm, erken zamanlarda, burjuvazinin hem mutlak idareye (hükümdara) karşı hem de devrimci halk hareketlerine karşı ileri sürdüğü bir düzendi.[52] Bu düzenlemeyi karakterize eden motif, yani "açık müzakere", karşıtlığı net bir şekilde gösterir.[53] Parlamento her şeyden önce fikir mücadelesine sahne olan bir arenadır. Burada, herkesin gözü önünde, konuşarak, tartışarak ve uzlaşarak karar verilir. "Barikâ-i hakikat müsademe-i efkârdan doğar".[54] Kamusal müzakere *(açık söz alışverişi)* üzerinde yükselen bu türden bir siyasi modelin monarşizme zıt olduğu açıktır: Tek bir kişinin (mutlak monarşinin) sırra dayalı hükümetine *(arcana imperii)* karşı "müzakereyle hükümet etme". Ancak dahası var. Parlamentarizm aynı zamanda bir "eğitim ve kültür" (adap ve üslup) meselesidir. Tartışma ve uzlaşma üzerinde yükselen temsili hükümet, yüzyıllardır hâkim olan bir iddianın, yani akıl ve sağduyunun on dokuzuncu yüzyılda cisimleşmiş haliydi.[55] Temsil sisteminin o tarihlerde başta özel mülkiyet olmak üzere pek çok şarta bağlanmış olması aklın (hakikatin) sınıfsal içeriği hakkında yeteri kadar bilgi veriyor. Burada konuşma ehliyetiyle servet arasında bağlantı kurulduğu çok açık. Kısacası, parlamentarizm burjuvaziye ait bir dünya görüşüydü; son tahlilde hem monarkı hem de halkı siyasetten uzak tutan bir düzenlemeye işaret ediyordu.

Kuvvetler ayrılığı ilkesine bir de bu açıdan bakmak faydalı olur. Liberal argümantasyon, bu ilkeyi doğal bir dengeyle, daha doğrusu kuvvet yoğunlaşmasına ve iktidar tekeline karşı set çeken bir tür denetimle (özsınırlamayla) özdeşleştirir. Kuvvetler ayrılığı ilkesi, parlamentarizm ve

[52] Bkz. Otto Kirchheimer, "Bedeutungswandel des Parlamentarismus", *Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, s. 60.

[53] "Parlamenter rejim tartışmayla yaşar, tartışmayı nasıl yasaklayabilir ki? Her çıkarın, her toplumsal oluşumun genel düşüncelere dönüştürüldüğü, düşünceler üzerinde müzakere edildiği yerdir burası [...] Kürsüdeki hatiplerin kavgası gazeteci veletlerin kavgasını davet eder, parlamentodaki tartışma mutlaka salonlardaki ve meyhanelerdeki tartışmalarla tamamlanır [...] Siz devletin zirvesinde keman çalarsanız, aşağıdakilerin dans etmekten başka ne yapmasını beklersiniz ki?". Marx, *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, ss. 91-92.

[54] "Hakikat ışığı/şimşeği fikirlerin çarpışmasından doğar" (Namık Kemal). Parlamentarizmin temeline işaret eden bu söz daha önce Jeremy Bentham tarafından şu şekilde ortaya konulmuştur: "Parlamentoda fikirler buluşur ve fikirlerin teması kıvılcımlar oluşturarak aydınlığa kavuşturur". Aktaran Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, s. 12.

[55] Bkz. Schmitt, *Verfassungslehre*, s. 310-12.

burjuvazi arasındaki ilişki göz ardı edildiğinde, despotizmin önünü tıkayan ve dolayısıyla hakkaniyete (anayasal iktidara ve hukuk devletine) yol açan doğal/pratik bir paylaşımın ifadesi haline gelir.[56] Halbuki yanlıştır. Bu ilkenin kendi anavatanında dahi fiilen geçerli olmadığını göstermek çok da zor değil.[57] Fakat belki de daha önemlisi, kuvvetler ayrılığı ilkesinin egemenlik kavramına (devletin temeline) karşı lakayıt olması, dolayısıyla teorik bir çelişkiye doğru sürüklenmekten hiçbir zaman kurtulamamasıdır. Rousseau buna açık bir şekilde değinir: "Dediklerine göre, Japon hokkabazları seyircilerin gözleri önünde bir çocuğu doğrar, kolunu budunu havaya fırlatır, sonra da her şeyi yerli yerinde, yere indirirlermiş. Bizim politika yazarlarımızın yaptığı hokkabazlığın da bundan pek aşağı kalır yeri yok; toplumun bedenini panayır oyunlarına yaraşan o el çabukluğuyla parçaladıktan sonra, bu parçaları bilinmez nasıl, yeniden bir araya getiriyorlar. Bu yanlışlık önce egemen güç üstünde doğru düşünceye sahip olmamaktan, sonra da belirtilerini parçaları sanmaktan ileri geliyor".[58] Hiç şüphesiz, kuvvetlerin fiilen hiçbir zaman ayrı olmadığı, öğretinin de zaten sert bir ayrımdan çok işbirliği ve denge öngördüğü iddia edilebilir. Nitekim bu iddia çok yaygın bir şekilde dile getirilmektedir. Bölünen şeyin merkez-siyasal iktidar değil, yetki olduğu; ayrı yetki alanları arasında bağlantı, işbirliği ve dolayısıyla denge bulunduğu; bu sayede hukuka dayanan ılımlı bir devlet iktidarına olanak tanındığı ifade edilmektedir. Fakat siyasi iktisada sırt çeviren bir kamu hukukunun gerçeklerden uzaklaşıp formalizme ya da dogmatizme teslim olabileceğini göz önünde bulundurmak

[56] Bkz. Althusser, "Montesquieu: Siyaset ve Tarih", *Politika ve Tarih*, çev. Alâeddin Şenel ve Ömür Sezgin, Ankara: V, 1987, s. 72.

[57] "Birleşik Amerika anayasası uzun ömürlü olmuş ise, bu kuvvetleri ayırma sayesinde değil, kuvvetleri ayırmaya rağmen ve prensipte fiilen yapılan tahditler sayesinde olmuştur". Leon Duguit, *Kamu Hukuku Dersleri*, çev. Süheyp Derbil, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1954, s. 106; "Ancak bu öğreti gerçekleştirilmeye çalışıldığında teorik ve pratik zorluklar çıkar. Pratik zorluklar, soyut formüllere karşı direnen siyasi ihtiyaçlar nedeniyle doğar [...] Devletlerin sonraki anayasalarında, her ne kadar kuvvetler ayrılığı ilkesi kabul edilmişse de, aslında kuvvetler birliği [Einheitspunkt der Gewalten] söz konusudur". Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, ss. 499-501.

[58] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 37; Duguit bu satırları şu şekilde tamamlar: "Egemenlik bölünemez ve eğer egemenliği teşkil eden imtiyazlar kişileşmiş ise, bu kişilerin her biri de zorunlu olarak egemen olmalıdır. Bununla beraber bir tek egemen devlet ve bir tek egemenlik vardır. Üç egemen kişi vardır ama bununla beraber bir tek egemen devlet vardır. Kuvvetleri ayırma teorisi bütün sertliğiyle budur. Kuvvetleri ayırma politik doktrini ile Tanrı'nın Üçlüğü hakkındaki dinî doktrin arasında göze çarpan benzeyişi görmek için din konusunda uzun boylu bilgi sahibi olmağa ihtiyaç olmasa gerektir". *Kamu Hukuku Dersleri*, s. 101.

gerekir. Çıkar çatışmaları tarafından lekelenmemiş bir siyasi/hukuki gerçek aramak boşunadır. Bu nedenle, kuvvetler ayrılığı ilkesine huzur vermeyen hastalıkları, mesela yetki çatışmasını, katı yetki ayrışmasını vs. telafi edilebilir uygulama hatalarına değil, çıkar çatışmalarına bağlamak gerekir. Kuvvetlerin iç içe geçmesi ya da tamamen ayrı düşmesi (iki durumda da kuvvetler arası işbirliği ve denge ortadan kalkar) sadece belirtidir. Hastalık temel olarak toplumsal çelişkilerden ve sınıf mücadelesinden kaynaklanır. Kuvvetler ayrımı üzerinde yükselen her anayasal düzenin sonuç itibarıyla hakem konumunda bulunan bir dördüncü kuvvete (anayasa mahkemesi, devlet başkanı vs.) ihtiyaç hissetmesi boşuna değildir. "Olağanüstü durumların efendisi" olarak nitelendirilebilecek bu türden bir merciin[59] ayırt edici özelliği kesin emir ve karardır; dolayısıyla müzakere, işbirliği ve denge ile açıklanamaz. Başka bir deyişle, bu merci kuvvetler ayrılığı ilkesiyle uyum içinde değerlendirilemez. Çünkü çıkar çatışmalarına bulaşmamış ihtilafların (yetki alanları arasında doğabilecek küçük anlaşmazlıkların) sonsuza kadar sürmesi ve çözümsüz kalması düşünülemez. Yani çıkarlardan arınmış bir müzakerenin uzlaşmayla (akıl ve sağduyuyla) son bulmaması için hiçbir neden olamaz. Eğer müzakeredeki tıkanıklıklar ve yetki çatışmaları kesin bir emirle karara bağlanmak zorunda kalıyorsa, bu durum hem müzakerenin hem de yetki paylaşımının çözümsüzlüğe doğru sürüklendiğini, dolayısıyla anlaşmazlıkların aslen uzlaşmaz toplumsal çelişkilere ya da sınıf mücadelesine dayandığını gösterir. O halde dördüncü kuvvet sınıfsal mücadelenin bir ürünüdür ve son tahlilde devletin mutlak iktidarına işaret eder. "*[H]ayati meselelerde* [abç] parlamentarizmin gerçekleştirdiği şey, sadece kaynağı ve sonucu itibariyle şiddet tarafından biçimlendirilmiş hukuksal düzenler olabilir".[60]

Bütün bunlar, ılımlılığı kuvvetler ayrılığı ilkesiyle değil de devletin hegemonik işleviyle açıklamanın daha doğru olacağını gösterir. Ilımlılık ve denge, parlamentarizmin değil, toplumsal gerilimi ve sınıf mücadelesini kontrol altında tutabilen bir devletin ürünüdür. Sınıf mücadelesi kontrolden

[59] Karl Doehring, *Genel Devlet Kuramı (Genel Kamu Hukuku)*, çev. Ahmet Mumcu, İstanbul: İnkılâp, 2002, s. 199.
[60] Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 30.

çıktığında (olağanüstü hali olgunlaştıran koşullarda) parlamenter rejim emir ve kuvvetle çok kolay bir şekilde bütünleşebilir. Kuvvetler ayrılığı ilkesi, bu koşullar altında, fiilen ancak istisna ve tahditle yaşayabileceğini ortaya koyar. Dahası var: Müzakerenin akılla bütünleşmiş bir siyasi pratik olabilmesi için özel çıkarlardan arınmış olması gerekir. Onu sıradan söz alışverişinden ayıran özellik budur. Halbuki bu koşulun modern/kitle toplumlarında karşılık bulamayacağı açıktır. Mesela düşünce ve ifade özgürlüğü, toplanma ve basın özgürlüğü vs. Bunlar parlamentarizm üzerine bina edilmiş modern kitle toplumunun temel ilkeleri. Bu ilkeler sınıflı bir toplumda yara almaya mecburdur. Nitekim günümüzde parlamenter düzenlemelerin birer formaliteye dönüştüklerini gözlemek hiç de zor değildir; parlamentolar çıkar mücadelelerine sahne olmakta, krizler olağan hale gelmekte, dokunulmazlıklar suiistimal edilmekte, temsil ilkesi anlamsızlaşmakta, manipülasyon teknikleri hızla yükselmekte ve kamuya açık olmayan gizli görüşmeler giderek belirleyici hale gelmektedir. Yaşanan bu kan kaybı, çoğunlukla yapıldığı gibi, dışarıdan musallat olmuş bir bela olarak, yani parlamentarizmin temeline halel getirmeyen arızi bir durum olarak değerlendirilir. Halbuki bütün bu olumsuzluklar, parlamenter demokrasinin kendi bünyesinden türeyen kötü bir hastalığın sonuçlarıdır. Parlamentarizmin temeli, yani müzakere, uzlaşmaz sınıfsal çıkarlarla sakatlanmaya mahkûm olduğunu, dolayısıyla boş (akıl ve sağduyudan yoksun) bir retoriğe dönüşmekten kurtulamadığını kolay bir şekilde gösterir. Bolşeviklerin parlamenterleri her fırsatta gevezelikle suçlamaları[61], doğu despotizminin ya da barbarlığın bir dışavurumu değil, aksine sınıf mücadelesi içinden seslenen capcanlı bir deneyimin ifadesi, bu itibarla siyaset bilimine kazınması gereken altın değerinde bir anekdottu.

[61] "Bir burjuva cumhuriyette parlamento bir 'gevezeler kulübü'dür. Üyeler tartışmaktan ve nutuk atmaktan başka bir şey yapmazlar. Esas işler bürolarda, Devlet bakanlıklarında vb. yapılır [...] Bu nedenle parlamento (fiilen) hiçbir şey yapmaz; parlamento sadece lâf üretir". Nikolay İvanoviç Buharin ve Yevgeniy Alekseyeviç Preobrajenskiy, *Komünizmin Abecesi*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Belge, 1992, ss. 247-48.

Etten ve Kemikten Daha Fazlası Var

Marksizm'de "değişken sermaye" kategorisi olarak sadece "insan"[1]

Kansu Yıldırım*

Werner Bonefeld'in *"The Politics of Globalisation: Ideology and Critique"*[2] makalesinde "Tarih tam da öldüğü ilan edildiğinde sürprizlerle ortaya çıkar: Bu tarihin mi yoksa tarih yaratmanın mı ironisidir?"cümlesi herkesin dikkatini çekecektir. Ancak bu cümle siyasal düzeyde okura veya kitlelere motivasyon kazandırmak için propaganda amaçlı yazıldığı varsayılırsa kabul edilebilir. Çünkü küreselleşmenin uzamsal siyasetini "teorik" düzeyde inceleyen metindeki bu ibare, Marx'ın, *18 Brumaire* ve *Komünist Manifesto*'daki iddialarının, Althusser'in bu metinleri tartıştığı *John Lewis'e Cevap*'taki argümanlarının yeniden gündeme gelmesine neden olur. "Tarihi yapan insandır, ancak verili koşullar altında" iddiası, siyaset felsefesinde belirli düşünürler tarafından çeşitli kavramlar etrafında sıklıkla tartışıldığı gibi dünyayı ve toplumu anlamaya çalışan, onu değiştirmeye çalışan Marksizm içinde de nice teorik kavgaların fitilini ateşlemiştir. Bir dilemma

[1] Bu makalenin gelişiminde yardımcı olan Savaş Ergül'e, Ebubekir Aykut'a ve Bora Erdağı'na teşekkür ederim. Onların katkılarına/yardımlarına rağmen incelediğim konuda pek çok noktayı eksik bıraktığım su götürmez bir gerçektir.

* Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Öğrencisi.

[2] Werner Bonefeld, "The Politics of Globalisation: Ideology and Critique", http://libcom.org/library/politics-globalisation-werner-bonefeld, erişim: 02.08.2012.

olarak tarif edilebilecek yapı ile özne arasındaki ilişkinin niteliği sorunsalı "Sınıf, İnsan, Kurum" kavramları etrafında tartışılır. Nitekim bu sorunsal tek tek her Marksisti iki kez düşünmeye sevk eder.

Belirli toplumsal ilişkilerin taşıyıcıları (ideoloji, siyaset, kültür ve ekonomi bileşkeleri dolayımıyla) ontolojik düzeyden epistemolojik düzeye yol alırken pek çok sorunsal ile yola koyulur; ama en başta gelen sorunsalları, verili sınıf ilişkileri içinde sınıfların nasıl konumlandırılacağına ilişkin olanlardır. Ama bu sorunsal kavramının denk düştüğü konu başlıkları bile burjuva hümanizması içinden beslenen düşünceler tarafından iğdiş edilmiştir/edilmektedir. Burjuva hümanizmasının tesiri o kadar yoğundur ki, Marksist teorinin içinde pek çok çatlak bulup ona sızmayı başarır. Marx'ın *On Sekiz Brumaire*'de "[i]nsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar ama kendi seçtikleri durumlar içinden serbestçe seçilmiş öğelerle değil -ama geçmişin verdiği ve geçmişten miras aldıkları, önlerinde hazır buldukları durumlar içinde yaparlar" ifadesi veya *Grundrisse*'de kurduğu "[t]oplum bireylerden kurulmamıştır" cümlesi göz ardı edilir. Marx bu düşünceleri dile getirirken bireylerin içinde yaşadıkları, çalıştıkları, savaştıkları toplumsal ilişkiler sistemini göstermeye çalışmıştır. Çünkü çoğu kişi toplumu çoğaltılmış insan kopyalarından ve rastgele bireylerden ibaret sayma yanılgısını taşır.[3] Althusser'in gösterdiği üzere bu minvaldeki görüşün iddialarının tam tersine, köle-birey, serf-birey ve proleter-birey, bunların her birini karşılayan egemen sınıf bireyi için genel bir birey/insan kategorisinden söz edilemez. Her toplumun toplumsal ve tarihsel olarak belirlenmiş kendi bireyleri vardır. Kısacası sınıflar dahi rastgele ve serpiştirilmiş bireylerden "oluşmaz": Her sınıfın kendi yaşama, çalışma, sömürme, kavga koşulları-sınıf kavgası ilişkileri ile biçimlenmiş kendi bireyleri vardır.[4] Yine de burjuva hümanizması boş durmaz ve insan fetişizmini "tarihin öznesi insan" başlığı aracılığıyla Marksizme eklemleme gayreti içindedir.[5] Bu nedenle insan kavramını Marksizm içinden tekrar düşünmek ivedidir.

---

[3] Louis Althusser, *John Lewis'e Cevap*, çev. Müntekin Ökmen, Ankara: V Yayınları, 1987, ss, 19-20.
[4] Althusser, *John Lewis'e Cevap*, s. 20.
[5] Her ne kadar *Manifesto*'da tarihin motoru sınıf mücadeleleridir denilse de tarihin "öznesiz ve ereksiz bir süreç" olduğu unutulur.

0.

Şüphesiz Marksizmden önce toplumsal ilişkilerin işleyiş yapısını, toplumsal ilişkiler ile bireyin rabıtasını inceleyen pek çok akım ve düşünür varolmuştur. Özellikle söz konusu insanların oluşturduğu toplumun akıbetiyse, açıklama düzeyinde insan kavramı özel bir yere yerleştirilir. İnsan, biyolojik organizma olması haricinde kendisini sürekli başka canlılardan farklılaştırmaya, farklılıklarını araştırmaya yönelmiştir. İnsanın kendisiyle en yakın türsel akrabası olan primatlarla veya diğer memelilerle arasına sınır çizgisi çekme çabaları, felsefenin, epistemolojinin, gündelik konuşmaların, siyasetin, kültürün içerisinde öyle veya böyle yer almıştır. Freudyen tabirle ifadelendirilirse, *insanın kendini sevmesi* salt bilince ait olmaktan kademesel olarak çıkarılmış ve *bilimselleştirilmiştir.* İster ego diyelim ister narsizm diyelim, türsel üstünlüğe yapılan vurgu ekolojik uzamdan başlayarak insanın kendisini "özne" olarak görmesine giden yolu açmıştır.

İnsan, biyolojik organizma olması haricinde kendisini sürekli başka canlılardan farklılaştırmaya, farklılıklarını araştırmaya yönelmiştir. İnsanın kendisiyle en yakın türsel akrabası olan primatlarla veya diğer memelilerle arasına sınır çizgisi çekme çabaları, felsefenin, epistemolojinin, gündelik konuşmaların, siyasetin, kültürün içerisinde öyle veya böyle yer almıştır. Freudyen tabirle ifadelendirilirse, *insanın kendini sevmesi* salt bilince ait olmaktan kademesel olarak çıkarılmış ve *bilimselleştirilmiştir.*

Bu yolculuk nasıl olmuştur?

Modern dönemin insanın göreli üstünlüğünün merkezileştirilmesi teması Copernicus'un evrene ve dünyanın evren içindeki konumuna dair yaptığı gözlemlerle hayat bulmuştur. Nicolaus Copernicus 1540 yılında yazdığı *Gök Cisimlerinin Dönüşleri Üzerine* adlı eseriyle Dünyanın evrenin merkezinde olmadığını, güneş-merkezli bir teori ile ispatlamaya girişmiştir. Copernicus merkezin güneş veya güneşin yakını olduğu savını temellendirmeye çalışmıştır. Dünyanın kozmik sistemde çok küçük bir parça olduğunu söylemiş, böylelikle Dünya evrenin merkezinden çıkarılmaya

başlanmış ve evrenin merkezine ilişkin bir boşluk peyda olmuştur. Copernicus tarafından dünyanın merkezi konumundan edilmesi ile başlayan ve böylelikle insanın da merkezden çıkarılmasına yol açan süreç Darwin'in keşifleri ile tamama erdirilmiştir. Charles R. Darwin, 1800'lerin ortasında yaptığı araştırma ile insanların teolojik bağlamda imtiyazlı yaradılışı kavrayışına karşı "doğal seçilim" ve "evrim" modelini geliştirmiştir. Jeolojik ve paleontolojik saptamalarını embriyolojik ve karşılaştırmalı anatomik bulgularla birleştirerek insan organizmasının *göz kırpması* süresinde yaratılamayacağını ileri sürmüştür. Böylelikle insan, karmaşık bir canlı olarak doğal yaşamı tamamlayacak insan-özne merkezileşmesi sürecinde yerini almaya başlamıştır. Darwin'i destekleyen diğer bir kuramsal katkı ise Freud'tan gelmiştir. Sigmund Freud, biyolojik üstünlük tanımlamalarına ilaveten, psikoanalitik araştırmaları aracılığıyla insanın basit bir canlı organizma olmadığını, insan bilincinin karmaşık yapısının kapasitesini göstermeye çalışmıştır. Freud'un tartışmaya katkısı, insanın kendi uzamsallığında bilinç ve bilinçdışı faktörlerin etkisi altında hareketlerini/edimlerini mutlak bir *sahiplik* kisvesiyle sürdüremediği ve insanın hareket ve edimlerinin karmaşık yapısının ancak psikolojinin yapacağı ampirik araştırmalar sayesinde açıklığa kavuşabileceği iddiasıdır.[6] Dünya'nın merkezi konumunun sarsılmasıyla bedensel/organik bütünlüğü ile bu boşluğu kaplamaya başlayan insan, Freud ile birlikte bilişsel düzeyde de *merkezileşme* sürecine girmiştir. Freud'un bireysel bazda incelediği insanı, Marx toplumsal ilişkiler düzeyinde incelemiştir. Çünkü toplumsal formasyonların hâkim kompozisyonu, "*doğal-insani* çok daha büyük bir sistem olan" sınıf kavgalarınca şekillenmiştir.[7]

Marx ve Marksizm hakkında hümanizma odaklı düşünen kimseler için Marx'ın *insan-özneyi* bir üretim tarzı etrafında, spesifik olarak üretici güçler bağlamında özneleştirdiği ileri sürülür. Buna ilaveten, Marx'ın insanı, bizatihi bir organizma olarak tüm duyu, duygu ve düşünceleri ile verili bir toplumsal formasyonda tarihsel olarak öne çıkardığını savlarlar. Bu görüş, gerek *Manifesto*'nun tarih hakkındaki pasajlarına gerekse *On Sekiz Brumaire*'in

[6] Sigmund Freud, "Psikanaliz", *Cogito*, Sayı: 49 / Kış 2006, ss. 61-73,

[7] Bkz. Louis Althusser, *Lenin ve Felsefe*, çev. Bülent Aksoy, Erol Tulpar, Murat Belge, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989.

sınıf hakkındaki pasajlarına referansla tarihi ilerleten gücün insanların toplam eylemleri olduğu sonucuna ulaşır. Belirtmek gerekir ki, Althusser'in tabiriyle Marx'ı diğer düşünürlerden ayıran keşfi "Tarih-kıtayı" bilimsel bilgiye açması idi. Tarih-kıtasının bilgisi eşliğinde insan-özne, Marksizm içinde kendisine yer buldu ancak bu etken "öznelikten" ziyade somut erkek, kadın ve çocukların biyolojik varlıkların üretim ilişkilerinde konumlanışını çözümleme şeklinde oldu; kişileşmiş insani formlar, sıfatlar eşliğinde kuramının varyantlarında işlendi - *Kapital*'de ifade ettiği gibi.[8] Marx'ın siyasi metinleri dışındaki kuramsal metinleri incelendiğinde (özelikle *Kapital*'in ilk cildi ve *Grundrisse*'nin ikinci cildi) insani-özneye ilişkin ağza gelen sözcüklerin rasyonel soyutlama ölçeğinde yer aldığı görülecek: İşçi, kapitalist, ustabaşı, kolektif işçi, vb. Bu yazıda, bu nedenlerle, insan-öznenin merkezileşmesi sürecini Marx'ta devam ettirenler ve devam ettiğine inananlar için bazı Marx sonrası düşünürlerin yapıtları çerçevesinde bir açıklık getirilmeye çalışılacak. Bu çabaya neden olan itki, Marksizmi güncelleme adına teritoryal sınırlar içindeki kitleleri, toplumsal formasyon olarak değil, toplum olarak kavrayan; formel mantıkla insan-özneyi öne çıkaran tüm yaklaşımların Marksizmi "iğdiş" ettiğini düşünmemizdir. Çünkü insanı soyutlama düzeylerinden koparak biricik özne ilan etmek, günümüz sınıf mücadelelerine ket vuran ve ileri aşamasında idealizmle buluşturan sonuçlara götürmeye müsaittir. Bu nedenle *Marksizmin tapınak şövalyeleri* gibi davranmadan, kuramsal olarak insanı Marksizm içine yediren düşünürlerin neler söylediğine bakmakta yarar vardır.

I. ~Marcuse~

Herbert Marcuse *Tek Boyutlu İnsan* kitabında kapitalist toplumlarda kitlelerin üretim ve tüketim süreçlerine mutlak bir indirgenmişlik halinde bulunduğunu, üretim mekânlarında makinenin bir parçası haline geldiğini yazar.[9] Marcuse'ye göre, bunun altında yatan başat neden, sanayi toplumlarının kaynakları daha etkin kullanmak amacıyla insana ve doğaya egemen olmak

[8] Marx için soyutlama sürecinde kişiselleştirme-özel bedensel biçim kazandırma sadece, *Kapital*'in ilk cildinde ekonomik düzeyde bir kategori olarak mutlak kişileşme biçimlenmesi "sermayedar" olarak tanımlanmıştır ancak yine aynı eserde Marx bundan uzaklaşmıştır, Marx, *Kapital*, I. cilt, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam, 2011, ss. 527, 553.

[9] Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayıncılık, 2008.

üzere teknoloji ve bilimi son raddesine kadar işletmesidir. Bu noktadan ilerlediğimizde Marcuse'nin teorisinde insan, tek boyutlu formdadır. Çünkü "tekno-logos"a dayanan toplumlarda bir kapitalist için insan, emeği ve üretimdeki konumu ile eşdeğerdir.[10] İnsan, üretim ve tüketim sürecinde özgürleşme gücünü özünde barından, estetik başta olmak üzere diğer tüm niteliklerinden soyutlanarak, yabancılaşmaya bile fırsat bulamayacağı bir aşamada yaşamaktadır. Bu nedenle tek boyutluluğun varolduğu bir toplumsal anda devrimci öznellik beklemek boşunadır. Marcuse için ücretli emekçiler, özünü yitirmesinden ötürü, özne konumundan da düşmüşlerdir.[11]

Marcuse'nin tek boyutlu insan kavramsallaştırmasındaki kritik nokta, yabancılaşma olgusunun emek-gücü üzerindeki dozajının gereğinden fazla artması sonucunda çalışma yaşamına ilişkin ideolojik ve kültürel pratiklerin, gerek Viktoryan bir mahiyette gerekse dolaysız zor yollarıyla toplumsal olanı ama öncelikle insanın özünü deformasyona uğratmasıdır.

Marcuse'nin *tek boyutlu insan* kavramsallaştırmasındaki kritik nokta, yabancılaşma olgusunun emek-gücü üzerindeki dozajının gereğinden fazla artması sonucunda çalışma yaşamına ilişkin ideolojik ve kültürel pratiklerin, gerek Viktoryan bir mahiyette gerekse dolaysız zor yollarıyla toplumsal olanı ama öncelikle insanın özünü deformasyona uğratmasıdır. *Tek boyutlu insan* için kendini gerçekleştirebilme, kendi namına kendi-dışındaki dünya hakkında konuşabilme imkânı barındıran başka bir boyutun *(dimension)* kalmaması, "o"nun kapitalist tüketim toplumu içinde kaçınılmaz atomizasyonu ile sonuçlanacaktır.[12] Marcuse'nin insanı, toplumsal üretim ilişkileri içinde kaynağı belli olmayan bir klik/güç/odak tarafından yaratılan ihtiyaçlarını temin etmek için amansız bir biçimde sistemle bütünleşir. Tek boyutlu insan, hangisinin "gerçek" hangisinin "yapay" olup olmadığına karar veremediği "ihtiyaçlarını gidermeye" adamasından ötürü, *id* düzleminden

[10] Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, ss. 43-46.
[11] A.g.e, ss. 65.
[12] A.g.e, ss. 31-37.

başlayarak özünü kaybetmiştir.[13] Çünkü insanın karar verme yeteneğini körelten, farkındalık halinden çıkmasına yol açan kapitalist ideoloji, değer biçim[14] ve değer biçim-dışı tüm alanları kapsayarak genişlemesi dolayısıyla totaliter bir niteliktedir. Genelleşmiş ve kitlesel meta üretimi ve tüketimine dayalı toplumsal formasyonlarda, Marcuse için insanın özü tam da kaybolmuşluğundan ötürü vardır; yabancılaşma kavramından söz edilemeyecek bir zamanda, insanın özünün tek boyutlu stereotipi özel olarak tüketim tarafından belirleniyorsa, estetik aracılığıyla bu özü geri kazanması ve hazcı özden kurtulması mümkündür.

Genel olarak ideoloji, özel olarak insan etrafında Marcuse'nin yürüttüğü tartışma, itiraf etmeli, gereğinden fazla melankoliktir. Frankfurt ekolünün hâkim ideoloji algısı ve kavrayışı Marcuse'yi de etkisi altına almıştır. Ekolün ideolojiyi tüm sınıfsal ve sınıf-dışı çelişkileri yönlendiren/uzlaştıran/yeniden üreten muktedirliğe kavuşturmasına[15] karşın insanın özü üzerinden bu muktedirliğin *aktarma kayışını* kıracağı düşüncesi büyük bir çelişki arz eder. Marcuse özelinde, kapitalist ideolojinin gündelik yaşamdaki konuşma, oturup kalkma, okşama, sevme gibi edimlere yansıyan yönleri, meta fetişizmine, buradan da formel ve enformel kurumlardaki siyasete ve bürokrasiye şeyleşme *(reifikasyon)* biçiminde tezahür eder. Mutlak kuşatılmışlık içerisindeki insanın ihtiyaçlarını giderme pratiklerini ve olağan davranışlarını etkileyen bir kapitalist toplumda özü kaybetmek sıradan ve normaldir. Ama "*öz* nedir" sorusuna Marcuse'nin verdiği zımni cevaplarda, gerilimli bir taraf bulunmaktadır: Kapitalist üretim ilişkilerini neredeyse kaderciliğe indirger. Çünkü Marcuse'nin *özü*, hâkim üretim tarzına hatta ücretli emekçilere ve bir bütün olarak topluma dışsallaştıran, ihtiyaçları Hegel-

[13] A.g.e, ss. 28-39.

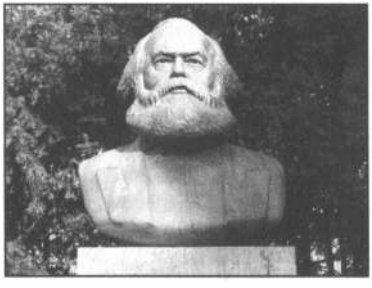
[14] Marcuse kesinlikle bu kavramları kullanmamaktadır. Ancak değer biçim kavramını kullanarak kapitalist ilişkilerin toplumsal matrisini hesaplarken değer-biçim ve değer-biçim dışı ikiliği hegemonya ve tahakküm ilişkilerini en genel anlamda özetlemektedir.

[15] Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: İletişim, 2005, ss. 77.

vari sabit ve değişmez, biyolojik-somut insanın karar veremediği bir kategorileştirmeye tabi tutması pek çok muğlaklığı barındırmaktadır. Teorisinde işçi sınıfının devrimci gücünü yitirmiş olması nedeniyle Marcuse, kitlelerin klasik devrimci konseptler aracılığıyla kapitalist formasyon içinde mobilize olmalarının zorlaştığını söyler. Genelleştirilmiş meta üretimi sistemi olarak kapitalizmde üretken olan ve olmayan emeğin ilişki biçimleri önemlidir. Marcuse ise, emeğin ontolojisinden insanı sökerek, kapitalizmin üretim-tüketim-bölüşüm ilişkilerinde çıplak bir özne olarak insanı kodlamaktadır. Bu türden bir entelektüel işleme neden olan şey, işçi sınıfının maddi koşullarının geçerli olmadığı düşüncesidir.

II. ~ Marcuse ~ Hegel ~

İlk olarak Marcuse'nin ihtiyaçlar üzerine yaptığı saptamalardan hareket ettiğimizde, "ihtiyaçların doğası" insanın ontolojik mahiyetinden itibaren konuşulabilir. Tek fark, idealist temeldeki kavrayışların, ihtiyaçlar kategorisini, verili toplumsal ilişkilerden ziyade, tarih-dışı ve sınıf ilişkileri-dışı görüşleri göbeğine yerleştirmesidir. Marcuse'nin hem ideoloji konusunda hem de *insana* ait düşüncelerinde insana atfettiği özde bu sorun karşımıza çıkmıştır. Ancak Marcuse'nin teorik izleğindeki uğraklar yeni değildir. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde Hegel, insan ihtiyaçlarının sonsuz çoğalma "eğilimi"ne vurgu yapar.[16] Hegel'de ihtiyaçlarını gideren insanlar, ihtiyaçlarını ve bunları karşılama araçlarını çoğaltarak, yeni bir evreye girerler; somut ihtiyaçlarını bölerek, tikelleştirerek ve çeşitlendirerek soyut ihtiyaçlar haline getirirler.[17] Hegel için bu anlamda ihtiyaç, toplumun devamlılığı yanında insanı "hayvansal kısıtlamalar"dan ve "yabanıllık"tan ayıran bir özelliğe sahiptir. İhtiyaçlar, insanları doğrudan tatmin olmaya hapsederek, Hegel'e göre, insanın özgürlükten yoksunluğunun da koşulunu oluşturur.[18]



[16] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991, ss. 164-168.
[17] Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, ss. 168-173.
[18] Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, ss. 164.

İlk bakışta göze hoş gelen bu saptama, didik didik edildikçe Hegel'in insandan kastının soyut insan olduğu anlaşılır. Çünkü belirli toplumsal ilişkilerden (ekonomik, siyasi, kültürel, sosyal-psikolojik) bağımsız uzam-zamanlarda hareket eden soyut insanın, etik önermelerin ötesinde ve öncesinde, kendi ihtiyaçlarını ürettiği kabul edilir. Buna göre ihtiyaçların mahiyeti, soyut insanın mahsus hakikatlerine göre biçimlenir. Hegel'in ihtiyaç kategorisinden yıllar sonra farklı bir bağlamda Marcuse'de görülen ihtiyaçlara ilişkin temel kavrayışlar sıkıntılıdır. Kapitalist üretim ilişkilerindeki değişimler ve dalgalanmalar senkronik bir şekilde ihtiyaçlar kategorisindeki değişmeleri tetikleyerek nesnel sınıfsal konumları keser; soyut insanın veya *Tek Boyutlu İnsan*'ın (biyolojik ve fizyolojik olarak) maddi anlamda mensubu olduğu toplumlar, toplumsal olarak gerekli emek-zaman tarafından belirlenen ihtiyaçları giderirler. Kısacası, Marx'ın *Grundrisse*'de ve *Kapital*'in ilk cildinde söylediği üzere Hegel'deki *ihtiyaçların çoğalması* şeklindeki yaklaşımdan ziyade tanımlayıcı olan insan etkinliğidir: Üretim ilişkilerindeki parametreler değiştikçe, bilinç düzeyleri, insanlararası etkileşim tarzları ve dil de değişecektir.[19] İhtiyaçlar, bu bağlamda, günümüz toplumlarında kapitalist üretim tarzıyla simbiyotik bir ilişki içerisindedir. Ancak Marcuse'nin atfettiği anlamda ihtiyaçlar salt belirleyici değildir. Bu sebeple, bir toplumdaki bütün insanların tek tek özünü şekillendirmez. Ayrıca, ihtiyaçları oluşturan kullanım-değerlerinin mutlak fiziksel bir gerekliliğinden ziyade imgesel özellikte de olabileceği ve kullanım-değerlerinin özünün şeylerin doğasında aranmaması gerektiği unutulmamalıdır.[20] İhtiyaçları belirleyen somut insanların etkinlikleri ise, ihtiyaçların niceliği-niteliği, insan pratiklerinde belirlenir. Bu ifade, Marcuse'nin yorumuyla benzeşir görünmesine karşın farklı uçlarda yer almaktadır. Marx'ın vurguladığı gibi kullanım-değerinin

[19] Ayrıca belirtmek gerekir ki, ihtiyaçların doğasının ve gelişiminin anlaşılması ücretli emeğin politik iktisadı için bir gerekliliktir. Marx'ın kendi başına ihtiyaçların gelişiminin "Kötü Bir Şey" olmadığını, zenginliğin evrensel değiş-tokuş yoluyla yaratılan bireysel ihtiyaçların, kapasitelerin, hazların, üretici güçlerin evrenselliğinden başka bir şey olmadığını söylediğini ve cevap olarak şunu ileri sürdüğünü söyleyebiliriz:"... tarihsel ihtiyaçlar -üretimin kendisi tarafından yaratılan ihtiyaçlar, toplumsal ihtiyaçlar- kendisi toplumsal üretim ve ilişkinin ürünü olan ihtiyaçlar ne ölçüde gerekli kabul edilirse, gerçek zenginliğin gelişmişlik düzeyi de o derece yüksektir" [Michael Lebowitz, *Kapital'in Ötesi Marx ve İşçi Sınıfının Politik İktisadı*, çev. Arif Geniş, Ankara: Phoenix Yayınları, 2006, ss. 202-205].

[20] Ben Fine ve Alfredo Saad-Filho, *Marx'ın Kapital'i*, çev. Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Yayınları, 2006, ss. 36-41.

faydasını belirleyen tüketici olarak somut insandır ancak kullanım-değerlerinin faydasını belirleyen tüketicileri de belirleyen toplumsal ilişkilerin kendisidir.[21] Tikelleştirilmiş ihtiyaçlar, insanların belirlediği kendinden menkul gerçekliğin ötesinde, töresel-metafizik unsurlarca değil, genelleştirilmiş toplumsal ihtiyaçlara uygun olduğu ölçüde gerçekleştirilebilir. Somutlaştırırsak: Bir kunduracının, kendi hoşuna gittiği için yani imgesel düzeyde kullanım-değerini karşılamak üzere münferit emek ile ürettiği tahta ayakkabı, deri ayakkabı talebinin olduğu bir çevrede özel ihtiyaçtır, görece marjinaldir. Geçimlik ihtiyaçlarını karşılamak üzere emek-zaman kapasitesi sergileyen kunduracı, para kazanabilmek için hoşuna giden işi bir kenara iterek deriden ayakkabı yapmaya yönelecektir. Bir müddet sonra, geçimlik ihtiyaçların genel fiyat seviyesi arttıkça hoşuna giden işleri yapmaya fırsat bile bulamayacaktır. Televizyonlarda gördüğümüz, "X mesleği öldü" feryatlarının arkasındaki mübadele ve birikim amaçlı üretime dayalı kapitalist sorunsal tam da budur.

Hegel'den belirli dolayımsal ilişkilerle Marcuse'ye geçen *insanın özü* ve buna bağlı ihtiyaçlar tanımlaması, insanın somut ve nesnel varlığının da bir düzeyde inkârıdır; çünkü insanları üretimden yalıtarak tüketimin içsel temayüllerine endeksleyen bu tipoloji, somut insanın yaşama kapasitesi olarak kolektif toplumsal üretimde sergilediği emek-gücünün de yer aldığı toplumsal üretim ilişkilerini yine insanlara dışsallaştırır.

Hegel'den belirli dolayımsal ilişkilerle Marcuse'ye geçen *insanın özü* ve buna bağlı ihtiyaçlar tanımlaması, insanın somut ve nesnel varlığının da bir düzeyde inkârıdır; çünkü insanları üretimden yalıtarak tüketimin içsel temayüllerine endeksleyen bu tipoloji, somut insanın yaşama kapasitesi olarak kolektif toplumsal üretimde sergilediği emek-gücünün de yer aldığı toplumsal üretim ilişkilerini yine insanlara dışsallaştırır. Marcuse'nin yabancılaşmanın butlan olduğunu iddia

[21] Alfredo Saad-Filho, *Marx'ın Değeri Çağdaş Kapitalizm için Ekonomi Politik*, çev. Ertan Güniçer, İstanbul: Yordam Yayınları, 2006.

ettiği pasajlarda[22] yabancılaşma meselesinden fazlası vardır: Emek gücünün mübadele-değerini yerine getirmek için onu bir başkasına kiralayan/satan somut insan, "ücretli emekçi" olarak kullanım-değerleri üzerindeki tüm haklarını teslim eder.[23] Üretim süreci sonunda kendisine ait olmayan, hak iddia edemeyeceği bir meta üretir; bu meta, sermaye formunda tekrar ücretli emekçinin karşısına çıkar.[24] Bu süreç, insanın özünü değil, toplumsal ilişkilerin özgül bileşkesini etkiler ve belirler.

III. ~ Marx ~

İfade edilenlerden şu soru çıkarılabilir: İnsanın özü yok mu?

Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*in altıncısında; "Feuerbach, dinsel özü insansal öze indirgiyor. Ama insansal öz, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Gerçekliği içerisinde, bu, toplumsal ilişkilerin bütünüdür" diyor ve ekliyor "Tarihsel süreçten uzaklaşmak ve dinsel duyguyu [Gemüt] kendi başına bir şey olarak saptamak ve soyut -yalıtılmış- bir insan bireyini varsaymak zorunda kalmıştır". Dolayısıyla "insansal öz", Feuerbach'ta ancak bir "tür" olarak, birçok bireyi salt doğal olarak birleştiren içsel, dilsiz bir genellik olarak anlaşılabilir.[25] Anahtar cevap vermek gerekirse bir öz var; lakin Hegel'in, Feuerbach'ın veya Marcuse'nin maddi toplumsal üretimden ve verili ilişki formlarından haricileştirdiği bir öz bulunmamaktadır.

Öze ilişkin Marx'ın ifade ettiği söz konusu tez, hümanistler ve teorik anti-hümanistlerin telleri aşıp sahaya inmesine neden olmuştur. Marx'ın insansal özü, insana ait tikelliklerin içinde yer aldığı geniş toplumsal uzam içinde tanımlaması ve biricik tekliği bağlamında hiçbir anlamının bulunmadığını ifade etmesi, insan özüne ilişkin bir kabulü olarak değerlendirilebilir. Ancak bunu aşacak şekilde özü belirleyen bir dizi toplumsal ilişkiler silsilesinin, iradenin dışında konumlanan koşulların varlığı itibariyle özleri ikincilleştirmesi Marx tarafından özlerin kifayetsizliği olarak görülür. *Öz* dolayımıyla teoride insana ve pratikte insana ilişkin izlenen fikri

[22] Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, ss. 11-13, 21-23, 29-46.
[23] A.g.e, ss. 13, 30-33.
[24] George Thomson, *Kapitalizm ve Sonrası-Meta Üretiminin Yükselişi ve Çöküşü*, çev. Fatmagül Berktay, İstanbul: Aydınlık, 2008, ss. 40, 44-47.
[25] Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 2008, ss. 27.

hatlar, belalı âşıklar özne-yapı dilemmasında kesiştiği ölçüde insanın özüne ilişkin çabalar çoğalmıştır/belirlenmiştir. İnsan özüne dair yürütülen ve Marksist kuram içinde kalan tartışmalar, özellikle 1970'lerin Fransa'sında, insan özünden insan-özneye hareketederek, özne ve yapı arasına dolayımlayıcı koyma çabaları olarak cisimleşmişti.[26]

Sartre, Dufrenne ve Lewis[27] gibi insanı, kimi zaman özgürlük, kimi zaman belirleyicilik teması kapsamında, ekseriyetle ortaklaşa bir tutumla toplumsal [üretim] ilişkilerinden sıyırarak ele alan kuramcılar, pek çok sıkıntıyı peşleri sıra getirdiler. Çünkü bu minvaldeki insan özüne dair görüşler, idealist felsefenin aktüel yansıması olarak liberal-hümanizmanın soyut insanına tekabül etmesinden dolayı maddi ilişkilerin kapitalist gelişme matrisi içindeki özelliklerini silikleştiriyordu. *Alman İdeolojisi*'nde Marx'ın, Aziz Stirner'e getirdiği, insanın kendini, kendi tarihini, kendi özgürlüğünü belirleyemeyeceği eleştirisi, insanlararası değer biçim tahakkümündeki[28] ve sınıf-dışı türdeki ilişkilerin biçimlenişine işaret ediyordu: "İnsanın özü, toplumsal ilişkilerin toplamıdır".[29] Marx tarihsel maddeci düşüncenin eşliğinde insansal ve toplumsal özler arasındaki ayrımları analitik yöntemsellik içinde değerlendirerek sonrasında tartışmalara konu oluşturacak uzun ve açık bir yol bırakmıştır.

IV. ~ Séve ~

Lucien Séve, Marx'ın verdiği "ipucu"nu izleyerek *Man in Marxist Theory*'de[30] özel olarak Marx'ın kullandığı anlamda insanın özü etrafında

[26] Dönemi bağlamında anlayabilmek için *Marx İçin* kitabının Balibar tarafından yazılan 1996 tarihli "Önsöz"ü ile Althusser'in "Önsöz: Bugün" kısımlarına bakılabilir. Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları, 2002.

[27] Mikel Dufrenne, *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, Evanston. NorthWestern University Press, 1979; Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Gaye Çankaya Eksen; Turhan Ilgaz, İstanbul: İthaki Yayınları, 2011; John Lewis, *Marxism and Modern Idealism*, New York: International Publishers Co., 1945.

[28] Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, ss. 73-75.

[29] "Bu üretim ilişkilerinin tümü toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç biçimleriyle örtüşen bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır." Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 2005, ss. 39

[30] Lucien Séve, *Man in Marxist Theory*, çev. John McGreal, New York: The Harvester Press, 1978. Bir hususu açıklayalım, ilgili bölümdeki Séve ile ilgili tüm referanslara http://www.marxists.org/archive/Séve/index.html adresinden ulaşılmıştır. *Man in Marxist*

somut bireyi *(concrete individual)* kapitalist üretim tarzı ve ilişkileri içinde ele almayı önermişti. Séve'in aksiyomatik olmayan bu önerisinin altındaki temel faktör, çözümlemelerin toplumsal formasyon eksenli gerçekleştirilmesi kadar insanların kişiliği/insansal özü *(human essence)* etrafında da ele alınmasına yönelik idi. *Feuerbach Üzerine Tezler*'den altıncısı ile *1844 Elyazmaları*'nda kullanılan anlamda insan kavramları arasında farklılık olduğunu söyleyen Séve, diyakronik esasta incelendiğinde Marx'ın iki eseri arasında terminolojik bir zıtlık değil, farklılığa rağmen süreklilik olduğunu vurguluyordu. Yani insan kişiliği ile toplumsal ilişkiler arasında diyalektik materyalizme uygun bir birliktelik mevcuttu ve Séve bu birlikteliği, eserinin "Bireyselliğin Biçimi" ve "Bireyselliğin Teorisi" kısmında kullandığı "bitişik yapılar"[31] *(juxtastructure)* kavramıyla ifade etti.

Séve'in teorisine göre, insanın kişiliği ile toplumsal ilişkiler arasında çift yönlü hatta yapılar arası etkileşim olduğu gibi, insanın psikolojik ve kişisel özelliklerinin de yapılar üzerinde belirli tesirleri bulunmaktadır. Séve'in temel savlarından birisi olan bu yaklaşım, kapitalist üretim ilişkilerinin işleyiş yapısını anlamaya yöneliktir. Çünkü Séve için Marx'ın insan kavramına kazandırdığı diyalektik form ve bilimsel ölçütler, Marx'tan önceki insana ilişkin metafizik/soyut kalıpları yıkıyordu ve kendisinin çabası da buna benzer şekilde, insanın ontolojik konumunu psikolojik konumu ile birlikte açıklamaya ilişkindi. Séve, metodolojik bağlamda öz kelimesine yüklenen anlamların olumsuzluğunu bir kenara iterek, özlerin bilimsel temelde nesnelerde bulunabileceğini söylüyordu. Séve'in öze ilişkin bu düşüncesi, idealist ve liberal-hümanist eksenden uzaklaştığı ölçüde farklı bir hümanizmaya yaslanmaktaydı. Séve teorisini bu geliştirdiği noktadan insanın özü ile toplumsal konum/koşullar arasındaki diyalektik korelasyonu sağlayacak, aynı zamanda sarih metafizik eleştirisi de içerecek bir bilimsel kanaldan yararlanmalıydı.

Theory kitabı bu adreste eksiksiz şekilde yer almaktadır.

[31] *Juxtastructure* kavramı için Taner Timur'un çevirisini kullanmayı yeğledik.

İnsan, Séve için her şeyden önce hücrelerden ve sinirlerden oluşan biyolojik bir varlıktır. Tarihsel süreçte topluluklar içinde biyolojik ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik hayvanlara benzer edimlerle hareket etmiştir. Ancak teknik gelişmeye paralel topluluklardaki değişim, biyolojik ihtiyaçları aşan başka faktörleri yarattı ve bizatihi bunların karşılanmasını gerekli kıldı. Yaşamsal nitelikteki edimlere ilaveten topluluklardaki işbölümü ve topluluk mensuplarının arasında oluşmaya başlayan kurumsal hiyerarşi, biyolojik varlıkları öncekine göre daha karmaşık ilişki formlarının içine sokmuştur. Séve, yukarıda bahsedilen diyalektik bağıntıyı, bu tip ilişki formları içinde somutlaştırmak amacıyla psikolojiden istifade etmiş ve maddi bir dayanak teşkil etmesi için insanın toplumsal konumunu, somut kişilik kuramı çevresinde çözümlemiştir. Çünkü her insan, sınıfsal pozisyonuna ve buna bağlı çıktılarına göre farklı düşünme şekilleri, kişilik formları oluşturmaktadır. Ne var ki, Séve için bu tek yönlü bir belirleme ilişkisinin sınırlarına hapsedilemez: Bireysel/tekil alan içinde psişik bir bütünlük varken, toplumsal alan içinde de insanın dışında değişik kurumsal düzenlemeler mevcuttur. İnsansal-özün hislerine yön vermesi veya hukuki kurumların işleyişi arasında doğrudan bir benzerlik yakalaması zordur. Bu zorluk, insanın özünün somut bireyselliği tarafından belirlenmesinden kaynaklanmaktadır: "İnsanın özünün psikolojik biçimi, somut bireyselliğinin bir ürünüydü ve kökeni de somut bireysellikte bulunuyordu". Séve'e göre insanın özü ne biyolojizm (gen haritası), ne Tarde-vari psikolojizm (sosyal

Séve için Marx'ın insan kavramına kazandırdığı diyalektik form ve bilimsel ölçütler, Marx'tan önceki insana ilişkin metafizik/soyut kalıpları yıkıyordu ve kendisinin çabası da buna benzer şekilde, insanın ontolojik konumunu psikolojik konumu ile birlikte açıklamaya ilişkindi. Séve, metodolojik bağlamda öz kelimesine yüklenen anlamların olumsuzluğunu bir kenara iterek, özlerin bilimsel temelde nesnelerde bulunabileceğini söylüyordu.

taklit), ne de Durkheimcı sosyolojizm (kolektif bilinç) vurguları ile belirleniyordu.

Séve'in öze ilişkin görüşlerinde kendisini psikoloji disiplini içindeki insana değerler atfeden bilim insanlarından ayırmasında etkili olan, tarihi maddeciliği işin içine katmasıdır. Daha önce ifade edildiği gibi bitişik yapılar, yani toplumsal işleyiş-ilişkiler bütünü ile bunun daha spesifik yansımaları, insanı etkilemekteydi. İnsanların somut kişiliğini mutlak olarak belirlememesine karşın toplumsal ilişkiler, içsel etkiler ve bağlantılar *(inner connection)* bir etki ve bağlantı yaratabilmektedir. Bu sürecin işleyişi üzerinde duralım. Séve, insanın neredeyse tüm edimlerini organizma yapısına indirgeyen biyolojizm ideolojisine ikili bir aşama ile cevap veriyor. İnsanın özüne dair psişik yapıyı inceleyen (nöroloji, nörobiyoloji ve moleküler biyoloji) bilimlerin saptamalarını inkâr etmeden, insanın öz dediğimiz şeyini oluşturan soyutluğun somutlaşma zeminini tespit ediyor. Séve için toplumsal ilişkiler, psişik düzlemden çıkarak gerçekleşme ve uygulamaya geçirilen hemzeminini oluşturuyor. Yani organizma ihtiyaçlarını giderme sürecinden karmaşık ihtiyaçlarını giderme aşamasına geçen insanın koşullandığı alan üretim ilişkilerinin cereyan ettiği maddiliktir. Söz konusu maddilik içinde, Séve'in teorisine göre insanın somut kişilik formunu belirleyen –spesifik olmasına rağmen indirgenmemiş– parçalar o anki toplumsal ilişkiler içinde cisimleşiyor. Séve, günümüz toplumsal formasyonu içinden çözümlemelerine ağırlık vermesinden ötürü ilişkileri kapitalist üretim tarzı aracılığıyla okuyor ve bitişik yapıların toplumsal olmayan parçasını aktif hale getiren unsurun *çalışma yaşamı* olduğunu söylüyor.

Séve'in çalışma yaşamı ile tariflendirdiği, basit bir günlük edim değildir. Çalışma, insan organizmasının ihtiyaçlarını gidermesi imkânı sunmasına paralel olarak, insanın özünde nelerin etkili olduğunun göstergesidir. Gösterge ise, çalışma yaşamı içinde mal ve hizmetlerin piyasada karşılığını bulduğu, kapitalizmde ihtiyaçların teminini sağlayan ücret ilişkileridir. İnsanlar çalışma yaşamı içinde ihtiyaçlar setini (kullanım değerlerini) karşılayacağı eşiği, ücretler sayesinde aşar. Bu noktada Séve, ücretler için gerçekleştirilen çalışma edimlerinin her ne kadar toplumsal ilişkiler zemininde gerçekleşiyorsa da insanın özünün yapılanmasında

tamamen etkili olmadığını izah eder. Etkili olan kısım, yabancılaşma teorisinden hareketle, insanın bireysel varlığını devam ettirmek amacıyla çalışmasının belirli kısmının başkalarının zenginliği/birikimi için kullanması esnasında belirir. İnsanların çalışma edimlerinde kendi somut kişiliğine ilişkin bir parça/öz bulunmaz. Artık-değer üreterek soyut toplumsal emeğe katkıda bulunurken, başkalarını gerçekleştirir: Meta üreterek, artık-değer üreterek, zenginliğin kaynağına giden yolu döşeyerek...

Toplumsal üretim ilişkilerinin işleyişindeki Marksist diyalektiği yadsımayan Séve, Marcuse'ye nazaran daha somut ve maddi bir temelden, dönemin baskın anti-teorik hümanizm akımını karşısına alabilecek şekilde kendi içinde tutarlı bir düşünce sistematiği inşa etmiştir. Séve, Marx'ın *Altıncı Tez*inden hareket ederek, insanın özünü kabul ettikten sonra, kavramsallaştırdığı *bitişik yapılar* eşliğinde Marksist bir psikoloji bilimini geliştirmiştir.

İlk olarak, Séve'in temel argümanlarını inşa ettiği insanın özü, idealist bir tona sahip olmamasına ve bu özün bizatihi maddi toplumsal ilişkiler dâhilinde (yani bitişik yapıların diğer bir kanadında) belirlenmesine karşı, Séve bu özün *özgül* bir boyutu olduğunu öne sürmektedir. Kapitalist toplumsal formasyonda insanların kişilik formlarını oluşturmaları için somut bir zeminde cereyan eden maddi güç ilişkilerinden etkilenmelerinin altını çizen Séve, insanların özü ve toplumsal yapılar arasında kurduğu diyalektik korelasyonu öne sürmüştür. Ancak bu noktada ister istemez şu soru sorulmak zorundadır: Madem ki, maddi ilişkilerden bağımsız bir diyalektik ilişki formu olmuyorsa, daha da özelinde kişilik formlarının somutlaşması için maddi ilişki zeminine ihtiyaç varsa, bitişik yapılar kavramı ne kadar işlevsel ve açıklayıcıdır? Yoksa bir çelişkiyi mi göstermektedir? Böyle bir kavramsallaştırma ile özne-yapı dilemmasına dolayım sağlayabilecek bir nosyon elde etme çabası içinde olan Séve, maddi ilişkilerin içinde somut kişiliğin belirlendiğini söyledikten sonra Marksizmin temel tezlerinden birisine işlevsel yaklaşmaktadır. Çünkü toplumsalla/toplumsal formasyon içindeki ilişkisellikle kişisel olanın birleştiği anı öne çıkaran Séve, eserinde somut kişilik formunun cisimleşmesi için ibreyi tekrar ve tekrar toplumsal olana yani *gayriiradi* nesnel ilişkilere çekmektedir: Yapının kendisine. Bu

çelişkiyle yetinmeyen Séve'in eserinde, konumuz bağlamında öne çıkan diğer nokta, tözsel niteliğe sahip olmayan (insansal) özün "zaman içine yayılmış, muazzam edimler birikimi" olarak tanımlanmasıdır. Söz konusu edimlerin birikimi maddi ilişkilerin uzamı olan toplumsal formasyonda gerçekleşir. *Bitişik yapılar* ile tanıtladığı özü belirleyen diyalektik ilişki, Marx'ın *praksis* kavramının yeniden üretilmiş değil; yeniden türetilmiş halidir. Eylemlerde ve (geçimlik ve yaşamsal ihtiyaçları için) faaliyetlerde bulunan insan, bu işin bilgisine vakıf olmaktadır. Bir tür eylemsel-fikri bütünlük hali, Marksizm içinde sıklıkla praksis kavramı ile ikame edilmiş olmasına karşın, sanırız ki Séve, Marx'ın net bir tanıma girmemiş olmasından ve Lukacs ve Antonio Gramsci tarafından kavramın farklı yorumlanışından olsa gerek, praksisi insanın özü bağıntısı içinde kodlamıştır.[32]

V. ~Harvey~

Yazının giriş bölümünde ve ilerleyen ilgili uğraklarında Marx'ın insan hakkındaki görüşlerine ilişkin bir şablon oluşturmaya çalışmıştık ve bu şablonda bunun rasyonel soyutlama olduğunu söylemiştik. Marx'ın soyutlamalarında açığa çıkan diyalektik, soyut-somut emek, üretken-üretken olmayan emek, canlı-ölü emek, değişir-değişmeyen sermaye gibi kategorik ikilikler, ikilem değil, hayatı tanımanın ve anlamlandırmanın ipuçlarıdır. Bu bağlamlar özellikle *Kapital*'in ilk cildinde belirmektedir ve bu konu hakkında insan-özneyi bedensel süreçler bütünlüğü içinde en tutarlı kavrayan David Harvey'dir.[33]

Harvey, insanın bedenini aynı zamanda bir uzam olarak görür. Bu uzam, çevresiyle sürekli diyalektik bir etkileşim halinde olan, koşullar uyarınca aktifleşebilen veya durağanlaşan, ilaveten üretim tarzlarının tüm yansımalarını içinde "taşıyan bir uzamdır". Harvey'in bedensel süreç teorisinde hâkim olan görüş antik dünyadan başlar. Umut Mekânları'nda "insan her şeyin ölçüsüdür" sözündeki ölçüyü tartışmakla işe koyulur.[34] Bu tartışma, Harvey'i aktüel üretim ilişkilerine doğru şekil değiştiren bedensel uzamın kuramsal altyapısını "oluşturmaya sevk eder". Çünkü "ölçü", Harvey

[32] *Praksis* kavramı hakkında bkz. Tom Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought*, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1991, ss. 435-440.
[33] David Harvey, *Umut Mekânları*, çev. Zeynep Gambetti, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.,
[34] Harvey, *Umut Mekânları*, s. 125.

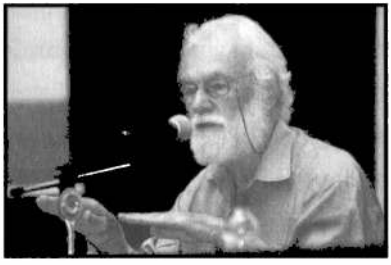
için basit bir dış kıstaslarla kıyaslama işleminin ötesinde bir anlama sahiptir. Bohm burada bir uyarıda bulunarak felsefeye göre düzenli ve uyumlu bir hayat yaşamak için ölçünün getirdiği "her şeyin özüne ilişkin içgörü"nün şart olduğunu söyler.[35] Ölçü duyulara indirgenmiş mekanik ampirikliği aşarak dünyanın kapsayıcı gerçekliğini bedenin içinden dışına, dışından içine ileten bir kablo gibidir. Harvey son birkaç on yıl içinde bedene, özellikle postmodern düşünceden yükselen ilgiye dikkat çekmiş; bu mekanik olmayan iç görüsel kavrayışın bunda hâkim olduğunu belirtmiştir. Ama burada bedene yönelen ilginin epistemolojik ve ontolojik gerekçeleri vardır.

Ontolojik gerekçelere geçmeden Harvey'in muntazam bir epistemolojik dizge ve şema oluşturduğunu belirtelim. Harvey bedensel uzama ilişkin yaklaşımları iki ana grupta toplamıştır: Bir tarafta Marx'ın, Norbert Elias'ın, Lefebvre'nin, Gramsci'nin, Judith Butler'ın ve Donna Haraway'in aralarında olduğu ilk grup; diğer tarafta bedenin tarihsel ve coğrafik faktörlerin biçimlendiriciliği altında bitmeyen bir proje olduğunu söyleyen diğer grup.[36] Doğal ve kalıtsal özellikleri hariç bedensel uzam, değişimsel korelasyonun hem asli öznesidir hem de nesnesidir. İkinci olarak, ilk grubun görüşleriyle yakından temas halinde olan, ilki gibi bedene ilişkin sarih bir açıklama getirmeyen ve bedeni şey-vari çoklu ilişkili süreçlerin içindeki ilişkisel şey olarak kavrayan görüştür. Bedensel uzamın performatif faaliyetleri,

Harvey için beden dış süreçlerin pasif ürünü değildir; dağınık enerjileri ve enformasyon akımlarını yakalayarak karmaşık ve/veya düzenli bir şekilde bir araya getirme özelliğine sahiptir. Bu işlevinin farkında olan bir grup, Harvey'e göre, "arzulayan bir makine olarak insan bedenini kodlar" ve anlam üretme ve ahlaki iradeyle donanmış bedensel kişiler olarak bedenlerini "siyasal gövde" olgusunun kurucu öğesi konumuna taşırlar.

[35] David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 2000, ss. 24-27.
[36] Harvey, *Umut Mekânları*, s. 126.

içinde koşullandığı teknolojik, fiziksel, toplumsal ve ekonomik bağlamdan bağımsız da değildir.[37] Harvey için beden dış süreçlerin pasif ürünü değildir;



dağınık enerjileri ve enformasyon akımlarını yakalayarak karmaşık ve/veya düzenli bir şekilde bir araya getirme özelliğine sahiptir. Bu işlevinin farkında olan bir grup, Harvey'e göre, "arzulayan bir makine olarak insan bedenini kodlar" ve anlam üretme ve ahlaki iradeyle donanmış bedensel kişiler olarak bedenlerini "siyasal gövde" olgusunun kurucu öğesi konumuna taşırlar[38]: Birey ve benlik olarak bedeni, ekolojik etkileşimin çoklu ilişkiselliği içinde ben-öteki ilişkisinin farklı bir momentumu olarak yaratırlar.

Harvey bedensel uzamı, süreç ve ilişki ikiliğinde değerlendirerek, bir başka aşamaya geçer. Batı düşüncesinde bedenin kartezyen "düşünce" dâhilinde mutlak uzam ve zaman içerisinde yadsınamaz bir birim olarak kuruluşu Harvey'e göre sorunludur. Çünkü bu türden bir kuruluş, mülkiyet ilişkisinden doğan hakların mekânı olarak bedeni kodlamaya açıktır. İlaveten Harvey, Lefebvre'nin *Mekânın Üretimi*'nin girişindeki serzenişini taşır: Kartezyen düşüncenin gelişmesiyle uzam mutlaklar diyarına girdi. [H]epsini kapsadığı için uzam, tüm duyulara ve bedenlere hâkim olageldi".[39] Bu serzeniş, Harvey için bedensel uzama ilişkin bir soru ve bir ikilemi açığa çıkarır. Soru

---

[37] Harvey, *Umut Mekânları*, s. 127.

[38] Bkz. Isabelle Stengers ve Ilya Prigogine, *Kaostan Düzene*, çev. Senai Yardımcı, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996; Harvey, *Umut Mekânları*, s. 127.

[39] Henri Lefebvre, *The Production of Space*, çev. D. Nicholson-Smith, Oxford: Blacwell Publishers, 1991), ss. 1-3. Lefebvre mekâna geometrik bir anlam yüklendiğinden, yüklenen bu anlamın ilk kez boş alan *(empty area)* fikrinden ortaya çıktığını belirtmektedir. "Öklidyen", "sonsuz", "isotropik" gibi sıfatlar eşliğinde mekân matematiksel olarak ele alınmıştır. Matematiksel yorum, toplumu ilgilendiren sosyal mekân hakkında düşünmeyi güçleştirmiştir. Lefebvre'ye göre Kartezyen mantığının icat edilmesiyle mekân, mutlak *(absolute)* alana doğru bir geçiş olarak algılanmaya başlamıştır. Ayrıca Lefebvre, konjonktüründeki siyasal-ideolojik tartışmaların da etkisiyle tüm toplumsal parametrelerin kapitalizme (ve mantığına) indirgenmesine itiraz etmiştir. Bu bağlamda toplumsal mekânların üretilmesinin bildiğimiz anlamda metaların üretilmesine benzemediğini, üretim tarzlarından bahsederken her toplumun özgül bir yönü olduğunu ama mekân kavramının özgüllüklerin ötesine geçerek değişik türden çok sayıda şeyi içerdiği üzerinde durur. Burada eyleyiciler ile mekânlar arasında çift yönlü ilişki kurmak gerekir. Lefebvre, *Production of Space*, ss. 47-48.

şudur: Newtoncu/Kartezyen uzam-zaman anlayışı hangi bedensel pratiklerle üretilir? İkilem ise daha komplekstir:

> [Z]aman ve mekân da dâhil olmak üzere her tür deneyimin temeli olarak tasavvur edilen bedene dönmek; toplumsal ilişkileri, iktidar ilişkilerini, kurumları ve maddi pratikleri tanımlayan, temsil eden ve yöneten koca bir bilimsel, toplumsal, siyasal ve ekonomik soyutlamalar ağını sorgulamaya yarayan araca, hem de imtiyazı gittikçe artan bir araca dönüşüyor artık.[40]

Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nda insan birikimi ve sermaye birikiminin birbirinden ayrılamaz olduğunu söylemişti.[41] Yani bedensel uzam, kapitalist üretim tarzı içinde ehlileştirilmesi gereken bir şeydi. Marx ise, disiplin mekanizmalarının bedensel uzamın biyolojik maddiliği de dâhil ne şekilde ehlileştirildiğinin detayına girmeden temel bir unsurun üzerinde durdu: İşçi sınıfı mensupları, üretimin gizli mabedinde ve boş zamanlarının tüketime indirgenmiş örgütlenmesinde sermayenin parçalarına dönüşmüştü. Bu tespit, vahşi kapitalizmin konjonktürel birikim ihtiyaçları için sadece üretim sürecinde değil tüketim sürecinde de geçerliliğini korumaktadır. Bu geçerlilik, Foucault'nun uysal beden kavramsallaştırılması ile örtüştüğü oranda Harvey'in ikileminin ikinci kısmında gösterdiği gibi sermayenin dolaşımında ve sürdürülebilirliğinde, işyerinde ve dışında disiplinin göstergesi olarak bedensel uzam, kuramda yerini aldı.

Marx ise bedensel uzamı, Harvey'in izah ettiği üzere sermaye mantığı içinde değişken sermaye kategorisinde değerlendirdi.[42] Çünkü sermayeyi, mülkiyeti, sömürüyü ve sınıfı, kısacası kuramının asli parametrelerini ilişki olarak kavrayan Marx için beden de bir ilişki; içsel diyalektiği haiz bir uzamdı. Harvey, kapitalizmde bedensel öznenin üretimiyle ilgili Marx'ın sermayenin dolaşımı ve birikimi başlıklarında performatif rollere bürünmüş pasif bedenlerden söz ettiğini, sıklıkla da bunun kötümser bir havada okunduğunu belirtir. Oysa Marx'ın "ilişkisel bir beden"den anladığının direniş süreçlerinin örgütlenmesi olacağı da çıkarılabilir.[43] Çünkü kapitalist bir sistemdeki sınıf

[40] Harvey, *Umut Mekânları*, s. 129.
[41] Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: 1995, 1995, s. 157.
[42] Harvey, *Umut Mekânları*, ss.136-140.
[43] Lebowitz, *Kapitalin Ötesi*, ss. 243-269.

ilişkileri üretim araçlarının mülkiyeti dâhilinde belirlenir. Harvey, işçinin kendi bedeni üzerindeki mülkiyet hakkının da bunun içine girdiğini belirtir. İşçinin bedeninin mülkiyet hakları kapsamında değerlendirilmesinin esas nedeni, bedensel uzamın içinde taşıdığı emek-gücünün başlıca meta oluşudur. Diğer yandan Harvey, bedensel uzamın sınırlarını uzatmayı önerir:

> Kişi olarak emekçi aynı anda işçi, tüketici, tasarruf yapan insan, sevgili, kültür taşıyıcısı, hatta ara sıra işveren ve toprak sahibi bile olabilir; oysa Marx'ın *Kapital*'de incelediği kategori olan işçinin ekonomik rolü tek boyutludur.[44]

Marx'ın bedensel uzam kavrayışını şekillendiren, artı-değer üretme bağlamında somut/soyut emek harcama kapasitesidir. Kişi olarak işçinin mülkiyetsiz olduğu düşünüldüğünde, sahip olduğu yegâne mülkiyet, toplumsal olarak gerekli emek-zaman cinsinden meta üretimini gerçekleştirdiği andaki bedensel süreçleridir. Fizyolojik ve geçimlik ihtiyaçlar için kapitalist ile girdiği anlaşma gereğince işçinin bedensel süreçlerinin iş saati içindeki kullanımı kapitaliste aittir. Bedensel girdiden ne kadar tasarruf edileceği veya ücretlendirmeye gidileceği, sözleşme gereği kapitalistin elindedir. Bu formel bir kapitalist formasyonun prensibidir: Kapitalistin metalaşmış emek gücü yani kapitaliste satılmış emek zamanı üzerinde tam hakları olduğu halde işçinin şahsı üzerinde yasal hakları yoktur.[45] Söz konusu durum, işçinin kişiliksizliğine yapılan bir vurgu değil, özgürlük

Kişi olarak işçinin mülkiyetsiz olduğu düşünüldüğünde, sahip olduğu yegâne mülkiyet, toplumsal olarak gerekli emek-zaman cinsinden meta üretimini gerçekleştirdiği andaki bedensel süreçleridir. Fizyolojik ve geçimlik ihtiyaçlar için kapitalist ile girdiği anlaşma gereğince işçinin bedensel süreçlerinin iş saati içindeki kullanımı kapitaliste aittir. Bedensel girdiden ne kadar tasarruf edileceği veya ücretlendirmeye gidileceği, sözleşme gereği kapitalistin elindedir.

[44] Harvey, *Umut Mekânları*, s. 131.

[45] Marx, "Romalı köle zincire vurulmuştu; ücretli işçi ise sahibine görünmez iplerle bağlıdır" demişti. *Marx, Kapital*, I. cilt, , çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam, s. 554. Açarsak: Ücretli emekçi, değişen sermaye biçiminde sermayedar için üretim araçları kalemindedir. Bunu para karşılığı satar/kapitalist satın alır. Ücretli emekçi önceki üretim

bağlamında işçinin bedensel kategorisinin serimlenişidir. Marx, *Kapital*'de işçinin özgürlüğü ile ilgili iki noktaya dikkat çeker: Önceki üretim tarzlarından farklı olarak kapitalizmde işçi, özgür birey kavramına uygun emek gücünü kendi metası gibi satabilir. Diğer taraftan satacak başka bir metası olmadığı için sahiplik temelli meta ilişkilerinde konumlanmak zorunda değildir. Marx'ın bu ayrımı Harvey'i kişi olarak işçi ile işçinin bedensel kategorisi olarak emek gücü arasındaki bir ayrıma odaklandırır.[46] Çünkü tarihsel-toplumsal ilerlemenin temelinde bulunan bir dizi-değer yargısı atfetmeksizin-gelişme, sermayeyle dolayımsal ilişkiye girmiş, değişken sermaye mübadelesi ve bunun yarattığı dinamizmin toplumsal yansıması olan sınıf mücadeleleri ile şekillenmiştir. İşçinin bedeninin "ihtiyaç hali", sözleşme koşullarını bağlayan bir veridir.[47] Buradaki ihtiyaç kavramı, sermaye ve emek arasında çift yönlü trafiğe açıktır. Toplumsal formasyonların kompozisyonlarının sermaye ve emek arasındaki ilişki varyasyonları ile belirlendiği verili ise ihtiyaçların sermaye için üretici bir aracı olarak *değişken sermayenin*, emek için yaşama standardını yakalamak adına ücret şeklinde cisimleşmesi şaşırtıcı olmamalıdır. Ancak belli kesimleri şaşırtacak nüve, ihtiyaçların sabit olmaması ve Marx'ın da bunun farkında olmasıdır: Fiziksel bağlama (örn. iklim), kültürel ve toplumsal koşullara, yaşamaya yetecek ücretin ne olduğuna dair karar verilen sınıf mücadelesinin uzun tarihine, "uygar" bir toplumda neyin kabul edilebilir olduğunu belirleyen ahlak anlayışına ilişkin görüşü Marx, *Kapital*'in "İş günü" kısmında açıklamıştır.[48]

Marx insanların biyolojik bedenlerinin kapitalist üretim ilişkileri altındaki mağduriyetleri ile ilgilenmiştir. Bu bağlamda somut erkeklerin, kadınların ve çocukların ağır çalışma koşulları ilgi konusudur; birikim ve dolaşım konularına paralel sermayenin hem kendisini (fraksiyonel

tarzlarından farklı olarak emek-zaman kapasitesini satarken piyasadaki alıcılar arasında tercih serbestliğine sahiptir. Marx'ın görüngü ve öz ayrımı, özgürlüğün cisimleşmiş biçimini ve ilişkisellik içinde özgürlüğün sınırlarını anlamamıza yardımcı olur.

[46] Harvey, *Umut Mekânları*, ss. 132-135.

[47] Harvey, *Umut Mekânları*, s. 137.

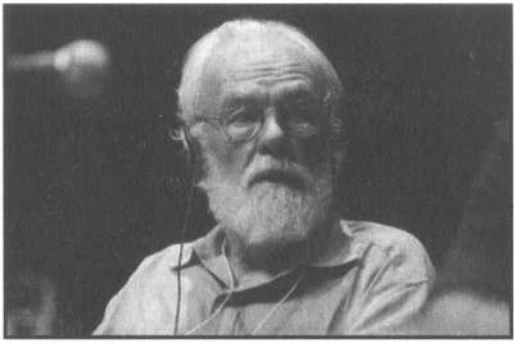
[48] Örnek özel bir tema için: "... üretimleri, henüz köle emeği ve angarya vb. gibi aşağı şekiller içinde dönüp duran halk, kapitalist üretim tarzının ağır bastığı uluslararası piyasanın girdabına kapılıp da ürünlerinin satışının ihracata yönelmesi başlıca kaygıları haline gelince, kölelik, serflik vb. gibi barbarca aşırı-çalışma dehşetine, bir de uygar aşırı-çalışma dehşeti eklendi" Marx, *Kapital*, I. cilt, s. 233.

çatışmalar/ittifaklar) hem de toplumsal (sınıf mücadeleleri) düzeyde ayarlamaları ilgi konusudur; sermayenin mekânsallaşması ve tersinden mekânların sermayeleşmesi ilgi konusudur; ama insanı öznelliği ya da ampirik kapasitesi çerçevesinde özne kategorisine yükselttiği hiçbir metninde görülmemiştir. Ancak insanı "özneleştirmemesi", insanın biyolojik kapasitesinin kapitalizm altında yaşadığı patolojik ve psikolojik deformasyonları kuramına konu etmemesi anlamına gelmemektedir.

İlk olarak Marx'ın odaklandığı şey, kapitalist bir iş gününde/sürecinde işçilerin iş rutinine uyum sağlamaları ve iş rutinini bozacak davranışlar sergilememeleri için tüm arzu ve biyolojik ritimlerinin makinelerin ve iş sürecinin genel akışına nasıl uyumlu hale getirildikleri meselesidir. Özellikle bedensel süreçlerinin muhtemel duygusal reaksiyonlarla bozulamaması amacıyla makinenin ve ustabaşının altına yerleştirilir; emek aristokrasisi işletilir. Tüm bunlar işçinin bedensel uzamında eksiksiz bir şekilde yerine getirilmeye çalışılırken, değişen teknolojinin üretim ve üretim mekânlarındaki yeni örgütlenme kalıplarına mutlak adaptasyonu istenir. Bu Marx'ın *Kapital*'in ilk cildinde belirttiği ve Harvey'in neden Marx'ın işçileri değişken sermaye olarak analiz birimine yerleştirdiği sorusuna verilen bir cevaptır.[49] Listenin temas ettiği diğer kritik nokta, verimlilik ölçümlerinde her zaman işçinin yeteneklerinin tek başına yeterli olmadığı, iş yeri ve dışında kapitalist normativitenin *(kural koyuculuk)* değerlerine uyumlulaştırılması için bitmeyen bir ehlileştirme sirkülasyonu içinde yer aldığıdır. Bu noktada Harvey, kapitalizmin amaç-araç salınımında mütemadiyen işçilerin lehine gelişmeler yaratıldığını söyler: Kapitalizm sağlıklı bedenlere ihtiyaç duyabilir, ama çoğunlukla deformasyonlar, patolojiler ve hastalık üretir. Bu durumdan sınıf güçleri *(class forces)* kadar sınıf-bağlantılı güçler de *(class-relevant forces)* etkilenir.[50] Evet, kapitalist üretim, bir yandan üretici güçlerin gelişmesini

[49] Harvey, *Umut Mekânları*, ss. 142-144.

[50] Marx'ın *Kapital*'de, Engels'in İngiltere'de *Emekçi Sınıfların Durumu* eserlerinde emekçi sınıfların yaşadığı tüm olumsuzlukları ve uğradıkları ayrımcılıkları işlediği malumunuzdur. Örneğin Marx'ın görme yeteneğini kaybedecek kadar çalıştırılan İngiliz kadın dokuma işçilerinden bahsederken, Engels toplumda sınıf ayrımcılığının cisimleşmesi olarak pamuklu ve yünlü giyinenlere dikkat çeker. Ama bir nokta daha vardır ki, Bob Jessop'ın kavramsallaştırmasıyla "mutlaka sınıf bilinçli olmayan" sınıf-bağlantılı güçler olarak adlandırdığı toplam emekçilerin durumu: "Kinik Ricardo'nun öğrencisi ve İngiliz iktisatçılarının en iyilerinden ve en ünlülerinden biri olan MacCulloch, (...) Bir açık toplantıda, alkışların



gerçekleştirirken, diğer taraftan işçinin bedensel uzamını sömürebildiği kadar sömürür (bir vampir gibi kanını emer), -mutlak artı-değer sömürü tükendiğinde göreli artı-değer sömürüsü yollarıyla- sömürür. Harvey bu sömürü sürecinde bedenin vasıflandırma, vasıfsız kılma ve yeniden vasıflandırmaya tabi kılındığını da ekler.

Ancak bir soru cevaplanmamıştır: Kapitalist üretim tarzında beden, kişi olarak işçi hangi gerekçelerle değişken sermaye dolaşımına sokulur?[51] Bu soruya Harvey'in verdiği cevap, Marx'ta insanın ne tür bir bağlamda incelendiğini de aktarır. Harvey, Marx'ın belirli pasajlarda somut insanların durumlarını işlemesine karşılık insanın akıbetine dair teori üretmediğini söylerken bunun nedenini kuramsal olarak kişilerden çok, kişilerin ekonomik rollerinin incelemede birincil hedef olarak seçilmiş olmasına bağlar.

Sonuç Yerine:

Marx biyolojik insanın dışında kuramsal bir insan tarifine eserlerinde yer vermemiştir. Belirli toplumsal ilişkileri tarif ettiği pasajlarında insanları özüyle nitelendirmek yerine, söz konusu ilişkilerin (kastettiğimiz üretim ilişkileri) içindeki nesnel konumlarına atıflarda bulunmaktadır. Yazı içinde oldukça geniş ve görece anakronik, kimi zaman semptomatik bir okuma ile

---

arasında Bacon'ın felsefesi için söylediği şeyi ekonomi politiğe uygulama cesaretini göstermişti: 'yargısını doğru ve yorulmak bilmez bir bilgelikle askıya alan, yavaş yavaş ilerleyen ve çalışmanın seyrini sekteye uğratan dağ gibi engellerin sırasıyla üstesinden gelebilen kişi, zamanla bilginin doruğuna ulaşarak dinlenebilir, taze bir hava soluyabilir, doğayı bütün güzelliği içinde görebilir...' İngiliz bodrum katlarının bulaşıcı atmosferinin taze havası! İngiliz yoksullarının şahane paçavralarının, işten teni pörsümüş ve solmuş kadınların, gübre yığını üzerinde yatan çocukların, fabrikaların mekanik monotonluğu içinde çok çalışmaktan bodur kalmış ucubelerin muhteşem güzelliği. Çalışmanın en büyüleyici son ayrıntıları: fahişelik, cinayetler ve darağaçları" Karl Marx, "Critical Notes on the Article: 'The King of Prussia and Social Reform. By a Prussian'", *Vorwarts*, No.63, 1844, www.marxists.org/archive/marx/works/1844/08/07.htm. Bu durumun günümüzde de sürmesinin ispatı için öncelikle sendikaların ve emek siyaseti yönlü kurumların iş kazaları raporlarına bakılabilir.

[51] Harvey, *Umut Mekânları*, ss. 146-147.

Marx'ın insana ilişkin görüşlerini çeşitli düşünürlerin dolayımıyla izah etmeye çalıştık. Çok fazla düşünürle teorinin hala çözüme kavuşturulamamış bir konusuna bu şekilde giriş yapmamız avantaj ve dezavantaj sağlamıştır. Dezavantajımız düşüncelerin eklemlenişini veya ayrışmasını berraklaştıramamamızdan kaynaklanmaktadır. Avantajımız ise birbiriyle yan yana gelemeyecek düşünürlerin gerçekte belirli bir sorunsallar kontekstinden hareket ettiklerini göstermemiz ve bu dağınıklıkla birlikte aralık olan kapıyı sonuna kadar açmamıza imkân tanımasıdır. Bu kısa/genel/betimleyici/yer yer spekülatif yazının teorinin en belalı konusu olan özne-yapı dilemmasına bir giriş niteliği taşıdığını, bundan itibaren süreci ve tartışmayı daha spesifik temalar etrafında ele alacağı deklare etmekte fayda bulunmaktadır. Çünkü Marksizmi belirli bir insan özü fikri ile örmek ve bunun etrafında düşünmek/düşünmeye sevk etmek, kapitalistlerin emekçiler üzerinde kurduğu tahakkümü yahut emekçi sınıfların asli faili olduğu sınıf mücadelesini anlamayı kapitalist üretim ilişkileri dışına iter. Bizse bunu içeri çekmek için çubuğu diğer tarafa bükmekte ısrar edeceğiz.

Spinoza'da Epistemolojik ve Politik Lehim[1] Aracı Olarak *Ortak Mefhumlar*

Yasin Karaman*

Hiçbir düşünce iletişimin dışında duramaz, onu yanlış yerde, yanlış bir uzlaşma içinde dile getirmek, doğruluğunu da yok etmek olur.

Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*

Tanrı bir ad değil, bir kavramdır; belki bu yüzden, onun essentia involvit existentiam (özü varoluşu içerir).

Søren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*

1. Yoksa Bis'e Çıkmak mı: Spinoza Band

İçinde bulunduğumuz zamanların düşünsel *kampfplatz*ına yani idealist ve materyalist konumların teorik düzlemde kıyasıya mücadele ettikleri zeminin bugünkü durumuna göz attığımızda kabaca şöyle bir manzarayla

[1] "Epistemolojik lehim" metaforunu Edgar Morin'den ödünç alıyorum.

* Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümü, Arş. Gör.

karşılaşırız: Muhafazakâr, liberal ve ikinci modernlik savunucusu kutsal ittifakın "Kant'a dönüş" operasyonuna karşılık, Marksist ve komünist[2] radikal sol cenahın Marksizmi içine düştüğü krizden kurtarmak adına "Spinoza'ya dönüş" olarak adlandırılabilecek karşı-hamlesi (ya da *vice versa*)[3]. Spinoza'nın seneler sonra politik felsefe sahnesine sürülmesini ise Marx'ın düşüncesinde somut ifadesini bulan asıl materyalist geleneği, bunun kurucuları olarak gördüğü Machiavelli-Spinoza hattına bağlamaya çalışan ve Marksist kuramın üzerindeki Hegelci-idealist gölgeyi kaldırmak isteyen Althusser'in makas değiştirme çabalarına borçluyuz.[4] 1950'lerden itibaren Spinoza üzerine zenginleşen bu politik külliyatın beraberinde getirdiği bir diğer üretken katkı ise, şimdiye kadar Spinoza'nın yapıtının ikiye ayrılmasının yol açtığı yanlış anlamaların ve "upuygun olmayan" okumaların yarattığı düşünsel kısırlığın giderilmesi olmuştur. Bu "yeni" Spinoza okumalarına dek üretilmiş "akademik" ve sığ çalışmalarda felsefe tarihçileri ve "metafizik uzmanları" filozofun *magnum opus*u olan *Etika* üzerinde yoğunlaşıp içerik bakımından eseri büyük ontolojik sistemlere dâhil ederlerken, "siyaset felsefesine giriş filozofları" da bir tür doğal hak öğretisi olarak kabul ettikleri *Tractatus Theologico-Politicus*'u (kısaca TTP) ve tamamlanmamış *Tractatus Politicus*'u (kısaca TP) Hobbes-Grotius varyantında okumakta ısrar etmişlerdir. Ancak Balibar'ın da vurguladığı gibi, Spinozacı yapıt *Etika*'da ontoloji ve etik, TTP'de ve TP'de politika olacak şekilde ortadan ikiye yarılmamıştır. Bu eserlerin her biri hem birer felsefe hem de politika yapıtlarıdır ve özenli bir incelemede koşut biçimde okunmadıkça asıl güçlerini hiçbir zaman tam olarak ortaya çıkaramayacaklardır. Bu

[2] Örneğin Badiou günümüzde Marksist olmadan da komünist olabilmenin olanağına vurgu yapar. Ama bu bağlamda (Platoncu) Badiou'nun Spinozacı olduğunu kastetmiyorum.

[3] Spinozacılığın yükselişinin Marksizmin kriziyle bağlantısı için bkz. Antonio Negri, "Spinoza'ya Dönüş ve Komünizmin Dönüşü", *Aykırı Spinoza*, İstanbul: 2011, s. 129 vd.

[4] Louis Althusser, "Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza", *The New Spinoza*, ed. W. Montag and T. Stolze, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, s. 3.

bağlamda, Spinozacı ontoloji de muadillerinin tam aksine hantal bir metafizik aygıt değil, oldukça üretken bir *praksis*, bir etkinlik felsefesidir.[5]

Spinoza ontolojisinin kudretinin ve radikalliğinin yaşadığı çağın ulaştığı felsefi sınırları aşıp günümüzde bile ilham verici olduğunu söyleyen düşünürlerin iddiaları şuradan da kendilerine dayanak bulacaktır: Carl Schmitt *Siyasal İlahiyat* adlı eserinde XVII. ve XVIII. yüzyılda ağırlığını koymuş Barok felsefesinin Tanrı düşüncesine göre nasıl dünya karşısında aşkın bir Tanrı varsa, politika felsefesine göre de devlet karşısında aşkın bir egemenin varlığı fikrinin hâkim olduğunu belirtir.[6] Ona göre Protestan ilahiyatında Tanrı nasıl "Tümüyle Öteki" olarak kabul ediliyorsa, temelini Protestanlıkta bulan politik anlayış da devleti benzer şekilde "Tümüyle Öteki" varsayar. Kısacası Schmitt'e göre günümüze değin oluşturulmuş çoğu görünüşte dünyevi politik anlayışın kökeni "tanrısal", hatta kavramsal aygıtları da (bir tür ontoloji olarak kabul edilmesi gereken) teolojiden devralınmış ve politikleştirilmişlerdir. Deleuze'ün "teolojik plan" adını verdiği bu yukarıdan aşağıya inen, aşkınlıkla ilişkili olan tüm örgütlenme yapılarının (örneğin Yeni-Platonculuk) politik anlayış olarak devleti ön plana koyanlar tarafından da sıklıkla kullanıldığını politik düşünce tarihini incelediğimizde gözlemleyebiliriz. Schmitt de benzer şekilde bir devrin dünya hakkındaki metafizik resminin siyasi örgütlenmesi için uygun bulduğuyla aynı olduğunu ifade eder.[7] Bu yukarıdan aşağıya hareketi içeren anlayışlar devlet-toplum bloklarının ayrımının varlığını savunanların da (örneğin "devlet teorisyeni" Hegel) destek almak için yaslandığı klasik teolojik-politik anlayıştır. Spinoza'nın "Tanrı her şeyin içkin nedenidir, geçici nedeni değildir"[8] (*Etika*, Bölüm I, önerme 18) önermesi ışığında şekillenen içkinlik tasavvurları *(Immanenzvorstellungen)* ise ancak XIX. yüzyılda, bilhassa felsefe alanında giderek artan bir şekilde etkisini gösterirken, politik düzlemde de yönetenlerle yönetilenlerin özdeşliği fikrini barındıran demokratik örgütlenme taleplerinin yaygınlaşmasının ve her türlü teist ve aşkıncı anlayışın tasfiye edilmesinin önünü açacaktır. Bu andan sonra

[5] Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, İstanbul: Otonom Yayınları, 2010, s. 128.
[6] Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005, s. 52.
[7] A. g. e., s. 49.
[8] Benedictus Spinoza, *Etika*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011, s. 89. Bu esere yapacağım tüm göndermelerde ve alıntılarda bu çeviriyi referans alacağım.

gelişmenin yönü filozoflar arasında tüm aşkınlık tasavvurlarının giderek yok olmasına ve içkinlikçi panteizme veya (aşkıncı) metafiziğe karşıt bir pozitivizme doğru evrilirken, politik anlayışta da buna koşut biçimde monarşi savunusundan demokrasi taleplerine yoğunlaşan bir eğilim göstermiştir. Peki, fiilen XVII. yüzyılda yaşamış olan Spinoza nasıl olmuştu da döneminde hâkim olan *Weltanschauung*'un, dünya görüşünün cazibesine kapılmamış, üstüne üstlük XIX. yüzyılın düşünsel anlayışının belirlenmesinde (hem ontolojik hem de politik düşünceyi kapsayacak şekilde) belirleyici bir rol oynamıştı? S. Rosen'ın da vurguladığı üzere; nasıl olmuştu da dönemindeki filozoflar demokrasiyi rüyalarında dahi göremezken Spinoza kuraldışılık arz edecek şekilde *ilk* sistemli demokrasi kuramcısı ve düşünce ve ifade özgürlüğü savunucusu haline gelmişti?[9] Hobbesçu olduğunu açıkça beyan eden Schmitt'in Spinoza'nın bu "aykırı" konumu hakkındaki tuhaf suskunluğu nasıl açıklanabilir? Hobbes'la aynı öncüllerden yola çıkmasına rağmen birbirine zıt sonuçlara ulaşan Spinoza'nın monarşi savunuculuğuna karşı bağışıklığını sağlayan şeyin kurduğu muazzam ontolojik sistem olduğunu söyleyen filozofların güncel yorumlarının geçerliliği bugün o kadar benimsenmiş durumda ki, ontoloji ile politika arasındaki ilişkiyi göz ardı etmiş tüm çalışmaların topyekûn unutuluşa terk edilmiş durumda olduklarını görebiliriz.

Aslında Spinoza'yı merkeze alan güncel politik-felsefi tartışmaların da tam bir uzlaşma içermediği, ama yer yer kesişen iki ayrı hat boyunca ilerlediğinin vurgulanması yerinde olacaktır: Birinci hat, kabaca **çaba** *(conatus)* ya da **güç** *(potentia)* hattı olarak da ifade edilebilir. Bu hattın önde gelen temsilcisi olduğunu söyleyebileceğimiz Antonio Negri'nin anlayışına

[9] Stanley Rosen, "Benedict Spinoza", *History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss and Joseph Crosbey, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987, s. 456.

göre temelde Spinoza'nın yapmaya çalıştığı şey, güç *(potentia)* ve iktidar *(potestas)* arasında bir ayrım yapmak ve ağırlığı da güç kavramına vermektir:

> Spinoza kapitalist medeniyetin köklerindeki üretim ve kuruluş özdeşliğine dikkat çekip iktidar (potestas) diyalektiği olanağını yıkar ve güç (potentia) perspektifini açar... Potestas ve potentia, karşımıza tam bir antagonizma olarak çıkar.[10]

Bu açıdan bakıldığında *potestas,* gücün durağan, katılaşmış, kurumsallaşmış biçimine karşılık gelirken, *potentia* da gücün kabına sığmaz, akışkan, dinamik halini ifade eder. Üstelik Negri yaptığı yorumlarla Spinoza'nın eserlerinde herhangi bir başat önem vermediği hatta hoşlanmadığı çokluğa *(multitudo)* yani tutkularıyla hareket eden ve onların esiri olan kalabalıklara, yığına proletaryanın ve parti aygıtının tasfiyesinin boş bıraktığı yeri dolduracak devrimci bir rol atfetmektedir. Alexandre Matheron, Negri'nin Spinoza'yı yorumlayışındaki radikalliği paylaşmasa da ünlü eseri *Individu et Communaute chez Spinoza* (Spinoza'da Birey ve Cemaat)'da Spinoza'nın ontolojisinin, etiğinin ve politikasının kesişim noktasındaki kullanışlı bir kavram olarak *conatus* argümanının verimliliğine vurgu yapar.[11] Matheron ayrıca Negri'nin *Yaban Kuraldışılık* eserine yazdığı önsözde, Negri'nin daha önceki tüm spekülatif ve soyut ontolojilerin hilafına somut, maddi temellere dayanan ontolojinin Spinozacı *conatus* kuramıyla başladığı; yine Negri'nin "*Tractatus Politicus*'un ilk beş bölümündeki (güç ve hak ilişkisi üzerine yapılan) analizlerinin *Etika*'yı okumamış birisine anlamsız geleceği" ve *Spinoza'nın asıl politikasının onun metafiziği olduğu* fikrine de tümüyle katıldığını söyler.[12] Şunu diyebiliriz ki, Spinoza'nın ontolojisi tüm bu filozofların da vurguladığı üzere, *Etika*'nın III. bölümündeki belkemiği niteliği taşıyan 6. önerme üzerine kuruludur: *Tek tek her şey var olduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar.* Hatta Horkheimer ve Adorno da Aydınlanmanın bir mitosa dönüşme ve içinde barındırdığı karanlık çekirdek yüzünden kendini

---

[10] Antonio Negri, *Yaban Kuraldışılık*, İstanbul: Otonom Yayınları, 2005, s. 363.

[11] Akt. Gaye Çankaya Eksen, "Spinoza'da Etik-Siyaset İlişkisi Üzerine", *Spinoza Günleri Teolojik-Politik İnceleme Etrafında*, yay. haz. Cemal Bali Akal, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 17.

[12] Alexandre Matheron, "Alexandre Matheron'un Önsözü", *Yaban Kuraldışılık* içinde, İstanbul: Otonom Yayınları, 2005, s. 20.

yok etme serüvenini anlattıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, Spinoza'nın *Etika*'nın IV. bölümünün 22. önermesinde tekrar vurguladığı "varlığını koruma çabasının *(conatus)* en üstün erdem olduğu" fikrinin Batı uygarlığının üzerinde kurulduğu gerçek maksim olduğunu belirtirler.[13] Öyleyse Frankfurtlular'ın Spinoza'ya şöyle ağır bir sorumluluk yükledikleri söylenebilir: Spinozacı *conatus* metafiziği yalnızca kendi etik, politik anlayışının temeli olmakla kalmaz; bugün çoğu put-kırıcı filozofun ellerindeki eleştirel ve yapıbozumcu çekiçlerle amansızca giriştikleri "Batı metafiziği" adı verilen muazzam yapının da esas iskeletini oluşturur. Bu vesileyle hem *Parsifal*'deki meşhur "yarayı ancak onu açan mızrağın iyileştirebileceği" hem de Platoncu *pharmakon* (hem zehir hem şifa) temalarından güç alarak; Spinozacı metafiziğin, bir zamanlar Batı metafiziğinin kurucusu olarak görülürken, bugün onu "ihlal eden" ve onun yarattığı sorunlara çözüm getirebilecek alternatif tek ontoloji (Negri) olarak öne çıkarılmasının ironik boyutunu da unutmadan not edelim.

Bu vesileyle hem *Parsifal*'deki meşhur "yarayı ancak onu açan mızrağın iyileştirebileceği" hem de Platoncu *pharmakon* (hem zehir hem şifa) temalarından güç alarak; Spinozacı metafiziğin, bir zamanlar Batı metafiziğinin kurucusu olarak görülürken, bugün onu "ihlal eden" ve onun yarattığı sorunlara çözüm getirebilecek alternatif tek ontoloji (Negri) olarak öne çıkarılmasının ironik boyutunu da unutmadan not edelim.

Negri'nin *multitudo* hakkındaki tezlerine mesafeli duran Balibar'ın ve Deleuze'ün ise vurguyu Spinoza'nın epistemolojisinin belkemiğini oluşturan **ortak mefhumlar** *(common notions)* üzerinde yoğunlaştıran diğer hattın başat temsilcileri olduklarını söyleyebiliriz. Bu yazının konusu da ortak mefhumların epistemolojik işlevinin yanı sıra bugün toplumsal ve politik örgütlenme için nasıl bir işlev görebileceğini (ve yok olmalarının günümüz düşünsel ikliminde ne gibi sonuçlara gebe olduklarını) öncelikle yukarıda adı geçen düşünürlerin fikirleri ışığında irdelemek olacak.

[13] Theodor W. Adorno-Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010, s. 51.

2. Spinozacı Epistemolojiye Giriş

Ne olduklarından ve Spinozacı felsefe için öneminden bahsetmeye başlamadan önce, ortak mefhumların düşünce tarihine nasıl giriş yaptığına bir göz attığımızda; ilk olarak Spinoza'ya *Etika*'yı kurguladığı *ordo geometricus*'u (geometrik yöntem) esinleyen ünlü İskenderiyeli matematikçi-filozof Euklides'in on üç kitaplık *Elementler*'inin (Stoikheia) I. kitabında karşımıza çıktıklarını ve sadece beş tane olduklarını görürüz. Bunlar "Aynı şeye eşit olan şeyler birbirlerine de eşittirler, Bütün parçadan daha büyüktür, Eşit şeylerden eşit şeyler çıktığında kalanlar da birbirlerine eşittir" gibi kendinde apaçık, herhangi bir kanıtlamaya ihtiyaç duymayan, yalın ifadelerdir. Ancak *Elementler*'de bunların işlevi günümüzde dahi belirsiz ve gizemli kalır, çünkü bu beş ortak mefhumun türetilen önermelere doğrudan hiçbir katkısı yoktur; önermeler esasen tanımlardan ve postulatlardan türetilirler. *Etika*'da ise bu kendinde açık, ispata gerek duymayan ifadeler "aksiyomlar" *(axiomata)* olarak adlandırılır ve her bölümün başında bulunup eserin önermelerinin kurulmasında oldukça önemli bir rol oynarlarken, ortak mefhumlara her şeye ilişkin "upuygun bilgimizin" ve "muhakememizin temeli"ni oluşturma görevi verilmiştir (Aslında hem Euklides'in postulatları –özellikle beşincisi- hem de Spinoza'nın aksiyomlarının "apaçıklıkları" oldukça tartışmalı bir konudur).[14] Ancak bu konuya girişmeden önce tekrar bir parantez açıp Spinoza'nın bilgi anlayışından bahsetmek zorunlu görünüyor.

Spinoza, Parmenides'e kadar geri götürülebilecek düşünce-varlık uyumunu ve şeylerin "upuygun" kavranabilirliğini savunan "dogmatik" anlayışın temsilcilerinden kabul edilir. Bu yüzden McShea'nin de belirttiği gibi, Spinozacı epistemolojiyi bugün yürürlükte olan Kantçı perspektiften kavramaya çalışmak uygunsuz kaçacaktır; zira elimizdeki yargı esasında epistemolojik değil, *ontolojiktir,* yani her şey bizim tarafımızdan düzen içeren bir sistemmiş gibi *deneyimlenmez,* her şey zaten hâlihazırda düzen içeren bir

[14] Spinoza postulat kavramını da *Etika*'nın II. Bölümünde insan bedeni ile ilgili aksiyomları adlandırmak için kullanır. Ancak aksiyomlardan ve Euklides'in bu kavramı kullandığı bağlamdan farklı olarak bunların Spinoza için kendinde apaçık olmadıkları, yani kısmen 'deneysel' içeriğe sahip oldukları görülebilir. Aslında bu Spinoza'nın temel tavrıdır: Yararlandığı düşünsel kaynaklardan (Ortaçağ skolastiği, Kartezyen felsefe vd.) aldığı kavramlara kendisinden önceki kullanımlarıyla ve içerikleriyle ilgisi olmayan yeni bir içerik yükler. Böylece bunlar artık Spinoza'nın kavramlarına dönüşürler.

sistemdir.[15] Bu düzenin açıklanması da bu yüzden yalnızca öznenin dışsal bir yakıştırması değil, hem anlama yetisine içsel bir işlemi, hem de şeyin kendisini açmasını belirtir: Şeyin kendisini açıklamasına izin verilir.[16] Bilgi bu anlamda öznenin işlemi değildir. Kendisi hakkında bir şeyi olumlayan ya da yadsıyan şeyin kendisidir.[17] Bu anlayış *Etika*'da açık ispatını ise "şeylerin düzen ve bağlantısının fikirlerin düzen ve bağlantısıyla aynı" olduğu önermesinde bulur (II. Bölüm önerme 7) ve bunun doğrudan sonucu olarak, Spinoza da doğru bir fikrin nesnesine uygun *(convenire)* olması gerektiğini söyleyerek seleflerinden devraldığı mirasa sadık kalır (Bölüm I, aksiyom 6). Yani fikir öncelikle "bir şeyi temsil eden" bir düşünme tarzıdır ve bu koşul fikrin *nesnel gerçekliği* denilen şeye karşılık gelir.[18] Ama bir fikrin yapısı bununla sınırlı değildir. Fikrin üstüne üstlük bir de *biçimsel gerçekliği* vardır ve bizim için asıl önemli kısım da burada başlar.

Spinoza için fikir *(idea)* "düşünen bir şey olan zihnin *biçimlediği* (vurgu benim) zihinsel kavram"dır (Bölüm II, Tanım 3). Spinoza bilerek algı değil kavram dediğini, çünkü algının nesne karşısındaki edilgin hale karşılık gelirken kavramın zihnin etkinliğini ifade ettiğini belirtir. Upuygun fikirden ise *nesnesinden bağımsız* olarak kendi başına düşünüldüğü sürece doğru bir fikrin tüm niteliklerine, yani "içsel" *(intrinsecas)* belirtilerine sahip fikri anlar (Bölüm II, Tanım 4). Spinoza'nın kendi sesinin duyulmaya başladığı yer olan bu içsellik vurgusu, fikrin yalnızca bir nesnenin temsili olmanın ötesinde Deleuze'ün "fikrin biçimsel gerçekliği" olarak tanımladığı, kendi başına bir "şey" olarak kendini öne sürebilme olanağının önünü açar:

> Her idea, idea olarak, belli bir gerçeklik ve yetkinlik derecesine sahiptir. Kuşkusuz bu gerçeklik ve yetkinlik derecesi temsil ettiği nesneye bağlıdır; ancak onunla karıştırılmaması gerekir: İdeanın biçimsel gerçekliği, yani ideanın olduğu şey ya da kendinde sahip olduğu gerçeklik veya yetkinlik derecesi onun içsel karakteridir... Tanrı ideası

[15] Robert J. McShea, *The Political Philosophy of Spinoza*, Columbia University Press, 1968, s. 33.
[16] Gilles Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2011, s. 53. Bunun bir yandan da çok Heideggerci bir ifade olduğunu görebiliriz.
[17] *Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üzerine Kısa İnceleme*'den akt. Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, s. 57.
[18] Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008, s. 14.

> ve kurbağa ideasının farklı nesnel gerçeklikleri vardır; yani aynı şeyi temsil etmezler; ama aynı zamanda aynı içsel gerçekliğe de sahip değildirler, yani biri ötekine göre sonsuzca büyük bir gerçeklik derecesine sahiptir.[19]

Böyle bakıldığında Spinoza'nın Kartezyen açık ve seçik fikir veya doğru-yanlış fikir ifadeleri yerine upuygun-upuygun olmayan fikir *(adaequate-inadaequate)* ayrımını kullandığını görürüz. Upuygunluk bize yukarıda bahsettiğimiz "bilginin nesnesine uygunluğu" anlamındaki doğruluk anlayışından daha geniş bir hareket alanı sağlar. Böyle bakıldığında indirgemeci ve yalnızca nesneyle ilişki meselesine (yani fikrin nesneye, kendisi dışında bir şeye bağlı olmasına) odaklanan doğru-yanlış ikiliği (yaygın deyişle 'ikili karşıtlığı') başat konumunu fikrin kudretini, yeğinliğini, gerçeklik derecesini ve insanın etkinliğini ifade eden upuygun-upuygun olmayan ayrımına terk eder. Ne de olsa Spinoza'ya göre Tanrı'ya oranlandıkları müddetçe "fikirlerde onlara yanlış dememize neden olacak hiçbir olumlu *(positive)* yan" yoktur: Upuygun olmayan; yani (Tanrı gibi bilmek de diyebileceğimiz) upuygunluğunu sağlayacak içsel ilişkileri henüz tam açığa çıkarılamamış –kurulamamış- fikir vardır (Tüm fikirler istisnasız Tanrı'dadır veya Heidegger'in de belirttiği gibi, *doxa* –kanı- da bir *logos* türüdür). Upuygun-olmayan fikirler "duygulanış fikirleri" olarak da adlandırılırlar ve bunlar bedenimizin etkilere maruz kaldığı ama bu etkilerin sonuçlarını fark edip nedenlerini bilmediğimizde edindiğimiz fikirlerdir. Bu durumda ister neşeyle ister kederle duygulanalım, bu tutkular *(passions)* karşısında edilgin halde olduğumuz için hala bilgisiz haldeyizdir: Güneşin bizi ısıttığını ve bizden üç yüz ayak uzaklığında ve disk şeklinde olduğunu duyumsarız ve güneş hakkında bedenimizin yapısıyla karışmış bir fikir ediniriz. Ama etkisi beni sevinçle doldursa da bu güneşin yalnızca "bedenim" üzerindeki etkilerini kaydetmekten ve güneşin tam da böyle olduğunu hayal etmekten başka bir anlama gelmez. Henüz güneşin gerçek uzaklığından ve büyüklüğünden, yapısındaki kimyasal süreçlerden vs. haberdar değilimdir. İşte bu nedenleri kavramak duygulanış fikirlerinden upuygun fikirlere ulaşmamı ve bu sayede eyleme kudretimin artmasını sağlar. Bu artışı sağlayan da karşılaştığımızda

[19] A. g. e., s. 17.

bana etkide bulunan cisimle (ister insan ister başka bir şey) bağıntılarımızın uyuşması ve bu uyuşmanın nedenlerini upuygun şekilde kavradığım için etkin hale geçmiş olmamdır.

Aksiyom, ortak mefhum ve Spinozacı bilgi anlayışına dair bu peşrevin ardından, Spinoza düşüncesinde aksiyom ile ortak mefhumun işlevinin aynı olup olmadığı sorunu gündeme geliyor. Bu "aksiyom-ortak mefhum aynılaştırması"na dair bir örnek vermemiz gerekirse; ünlü filozof ve felsefe tarihçisi Harry A. Wolfson tarihsel dayanaklarını işaret ederek Spinoza'nın önermelerini adeta teker teker ele aldığı iki ciltlik abidevi eserinde ortak mefhumlarla aksiyomlar arasında hiçbir fark gözetmez.[20] Wolfson'unkinin de dâhil edilebileceği bu genel kabul, aksiyomlar olarak gördükleri ortak mefhumların da belirleyici niteliği olarak yalnızca kendinde apaçık olmalarını yani herhangi bir kanıtlamaya ihtiyaç duymamalarını varsayar. Buna karşın Spinoza'nın tam da böyle düşündüğünü iddia edeceklerin gösterebilecekleri kanıtlar yalnızca Descartes *Felsefesinin İlkeleri*'nin önsözünde, TTP'de ve *Etika*'nın bir pasajında (o da belirsiz bir şekilde I. Bölüm, önerme 8, not 2'de) mevcuttur.[21]

3. Piyanoda: Deleuze

Ancak burada Deleuze'ün tüm felsefe tarihi okumalarında göz önünde bulundurulması gereken bir uyarısını hatırlamakta fayda var: Eğer bir filozof eserinde iki farklı kavram kullanıyorsa bunun göz önünde bulundurulması gereken bir nedeni vardır. Bu uyarının açtığı doğrultuda Deleuze, aksiyomlar ile ortak mefhumların aralarındaki ayrımın ne olduğuna dair önemli bir tespitte bulunur ve *Etika* okumalarına bununla kendi katkısını sağlar: "Ortak mefhumlar tüm zihinlerde ortak oldukları için değil, öncelikle cisimlerde ve bedenlerde ortak olan bir şeyi temsil ettikleri için böyle adlandırılmışlardır".[22] Aksiyomlara böyle bir nitelik atfetmezken, ortak mefhumların "biyolojik"

[20] Harry A. Wolfson, *Philosophy of Spinoza Vol. I*, Cambridge: Harvard University Press, 1934, s. 40, 42, 50, 367 vd. Wolfson'un eseri boyunca kullandığı ifade "*common notions or axioms*"tur.

[21] Akt. Th. Verbeek, "Notio Communis", *The Continuum Companion to Spinoza*, Continuum, London and New York, 2011, s. 277. *Etika*'daki ifade şöyledir: "Ama insanlar tözün doğasını dikkate almış olsalardı 7. önermenin doğruluğundan bir an bile kuşku duymazlardı. Kuşku duymak bir yana bu önerme hepsi için temel bir aksiyom olur ve ortak mefhumların arasında sayılırdı" (çeviri değiştirildi).

[22] Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, s. 88.

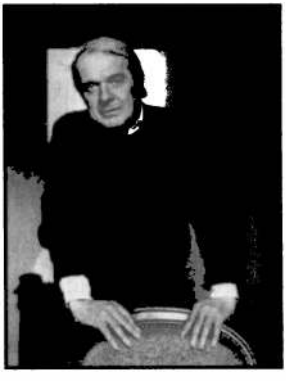
karakterine ilk kez dikkat çeken Deleuze'e göre bir ortak mefhum en az iki beden veya cisim arasındaki bileşmenin bir temsilidir ve zihinlerde de ortak olması ancak ikincil bir önemdedir. Aksiyomlar ve onları oluşturmamızı sağlayan geometrik bakış açısı, şeyler arasındaki ilişkileri soyut ve kurgusal olarak açıklarken ortak mefhumlar, bu gerçek ilişkileri nasıllarsa öyle, yani cisimleştikleri şekilde, değişkenliklerini de hesaba katan somut kavramlarla ifade ederler. Bu nedenle Spinoza tüm bu epistemolojik anlayışının bir özetini sunduğu *Etika*'nın II. bölümünün 40. önermesinin ilk notunda ortak mefhumları aksiyomların yanı sıra hem Varlık, Şey gibi aşkınlardan *(transcendentales)* hem de insan, at, köpek gibi cins veya türü belirten soyut evrensellerden *(universales)* ayrı tutar.[23] Spinoza'ya göre aşkın terimlerin varlığı, imkânları sınırlı olan *insan bedeninin* sınırlı sayıda imge oluşturabilmesinden ve bu sayı arttıkça hepsinin birbirine karışmasından kaynaklanır. Evrenseller de tıpkı aşkınlar gibi tahayyül gücünü aşan sayıda izlenim edinmemizden kaynaklanan kavramlardır. Daha sonra bu izlenimlerdeki bizi en çok etkileyen bir ortak niteliği alıp bunu sonsuz sayıdaki bireye uygularız. Fakat sorun bütün insanlarda bu ortak niteliklerin veya imgelerin bireylerin doğalarının etkilenişlerine göre farklı şekillerde oluşmalarından kaynaklanır. Örneğin kimileri kişisel karakterleri onu bu şekilde daha kolay hayal etmesini sağladığı için insanı tanımlarken dik duran canlı, akıllı hayvan gibi belli imgeler kullanacaktır. Ancak Deleuze, belli bir genellik derecesi taşımalarından dolayı ortak mefhumların da az veya çok evrensel olarak görülebileceklerini ve bu yüzden Spinoza'nın aslında evrensellere saldırmadığını, "belli bir soyut evrensellik kavramlaştırmasına, cins ve türlerin soyut belirlemelerine" karşı olduğunu vurgular.[24] Soyut bir evrenselin en büyük iki sorunundan biri, şeyler arasındaki

Aksiyomlar ve onları oluşturmamızı sağlayan geometrik bakış açısı şeyler arasındaki ilişkileri soyut ve kurgusal olarak açıklarken, ortak mefhumlar bu gerçek ilişkileri nasıllarsa öyle, yani cisimleştikleri şekilde, değişkenliklerini de hesaba katan somut kavramlarla ifade ederler.

[23] Spinoza, *Etika*, s. 259 vd.
[24] Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York: Zone Books, 1990, s. 277.

yalnızca çok bariz şekilde duyumsanır ve kolayca hayal edilebilir farklılıkları alıkoyup küçük farklılıkları göz ardı etmesiyken, diğeri de ilineksel olarak adlandırabileceğimiz bu niteliklerin, bedenlerden etkilenmemize bağlı olarak değişken sayıda olmalarıdır. Bu açıdan soyut evrenseller şeylerin doğalarını açıklamaktan ziyade insani doğamızın değişkenliğini gösterirler. Ne kendi bedenimiz ne de bizi etkileyen beden (ya da nesne) hakkında upuygun bilgi verirler: Yalnızca diğer bedenin bizim üzerimizdeki *etkisinin fikrini* ifade ederler.

O halde Deleuze'ün formüle ettiği şu temel soruyu sorma vakti geldi: Doğal durumumuz yani algı ve imgelemimiz bizi sadece upuygun-olmayan fikirlere, tümellere, aşkınlara mahkûm ederken, upuygun fikirler yani ortak mefhumlar oluşturmayı nasıl başarabiliriz? Bunun yanıtı deneyimlemenin, karşılaşmaların Spinoza için taşıdığı büyük önemde saklıdır: Bir cisimle veya bedenle karşılaştığımızda keder duygusuyla duygulanırsak bu iki beden arasında uyumsuzluktan dolayı "ortak" bir bağlantı kurulamayacağına delalet eder. Sevinç duygusuyla duygulandığımızda ise eyleme gücümüzün artışı bu ortak mefhumların kurulabileceğine dair bir ipucu, bir fırsat (talih *(fortuna)* de diyebilir miyiz?) sağlar ve henüz bu durumda hakkında upuygun bir fikrimiz olmasa bile, bizi bu bileşmenin içsel bağlantılarını kavramaya yöneltir. Ancak



henüz bu sevinç de rastlantının getirdiği bir tutku hali olduğu için bir adım daha atıp, bu tutkunun nedenini upuygun kavrayarak bir sevinç eylemine geçmemiz gereklidir. Aklın (ya da bilincin) işlevi ise buradadır ve bu da Spinoza felsefesinin sık sık yapıldığı gibi yanlış bir biçimde "akılcı" yaftalamasıyla kestirip atılmasına engel olur: Akıl henüz bizim nedeni olmadığımız pasif tutkuların nedenlerini kavramakla eyleme gücümüzün en üst seviyeye çıkmasını sağlar. İster keder ister sevinç, hiçbir tutku aslında ortadan kaldırılmaz, ama akıl aracılığıyla nedenleri kavranan tutkular etkin duygularla (ki, bu zorunlu olarak sevinç duygusu olacaktır) *yer değiştirir (displacement).*[25]

[25] Althusser, "Only Materialist Tradition Part I: Spinoza", *New Spinoza*, s. 17 ve Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, s. 61 ve *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 284–85.

Her fikir zorunlu olarak bir duygu boyutu içereceğinden dolayı aklın hep zannedildiği gibi doğaüstü bir şey değil, aksine tamamıyla doğaya "batmış" bir halde olduğunu görmemiz gerekir: En güçlü fikirler olan ortak mefhumlar onlara sahip olanların hepsinde eyleme gücünün artmasını sağladığından dolayı aynı zamanda en güçlü duygulardır.

Aklın çabası da işlevi de nihayetinde pasif sevinç duygularının bu yol göstericiliğinde ortak mefhumlar oluşturmaktan ve bunlar aracılığıyla nedeni kendimiz olan etkin sevinç duyguları yaşamamız için, elinden geldiğince karşılaşmaları örgütleyerek rastlantıyı en aza indirmeye çalışmaktan başka bir şey değildir. Her fikir zorunlu olarak bir duygu boyutu içereceğinden dolayı aklın hep zannedildiği gibi doğaüstü bir şey değil, aksine tamamıyla doğaya "batmış" bir halde olduğunu görmemiz gerekir: En güçlü fikirler olan ortak mefhumlar onlara sahip olanların hepsinde eyleme gücünün artmasını sağladığından dolayı aynı zamanda en güçlü duygulardır.[26] Spinoza hep etkilendiği söylenen Stoacıların zannettikleri gibi aklın duygularımız üzerinde mutlak hâkimiyet kurabileceğini değil, duygularımızı düzenlemek, derli toplu tutmak gibi daha mütevazı bir işlev görebileceğini düşünüyordu: "Akıldan doğan arzunun aşırısı olamaz" (IV. Bölüm, 61. önerme). Negri bu akıl-duygu ilişkisini akılsallığın bedensellikle dolayısıyla maddi bir temel üzerinde belirlenmesi olarak yorumlayarak Spinoza'da materyalist bir ufkun kendini gösterdiğini söyler ve Spinoza'yı Kartezyen ikici paradigmanın içinden okumanın en hafif deyişle "maskaralık" olduğu eleştirisinde bulunur.[27] Öğrenciler için felsefe tarihi ders kitapları yazanlar eğer Spinoza felsefesinin rasyonalizmi, kartezyenliği ile ilgili böyle basitleştirici yorumlarda bulunmuşlarsa, yazdıklarına tekrar bir göz atmaları gerekecek.

4. Yanlış Nota Eleştirisi: Macherey

Ancak tam burada Pierre Macherey, Deleuze'ün okumasına önemli bir eleştiri yöneltir. Macherey'e göre aslında Spinozacı *fluctatio animi*[28] anlayışı

[26] Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, s. 135.
[27] Negri, *Yaban Kuraldışılık*, s. 267.

Deleuze'ün "sevinç tutkuları" anlayışına büyük bir darbe indirir; çünkü pasif bir sevinç tutkusunda sevinç "ilineksel"dir.[29] Dikkat edilmesi gereken ise şudur: İster sevinçle duygulandırsın ister kederle, nihayetinde bu duygulanışın bir tutku olduğu gerçeği değişmeyecektir. Bu yüzden Macherey, Deleuze'ün "sevinç tutkusu duygulanışı" *(joyful passive affection)* kavramına kendi "pasif sevinç" *(passionate joy)* kavramıyla meydan okur. Ona göre pasif bir sevinç, nedeni bilinmeden kalan bir sevinç olduğu için bunun bir kedere dönüşmesi zorunludur. Macherey'e göre, Deleuze her ne kadar pasif bir sevinç tutkusunun zorunlu olarak etkin bir sevince dönüşeceği gibi bir iddiada bulunmasa da sevinç tutkusundaki sevincin *fluctatio animi*'ye katılmadan önce *yalıtılıp (isolate)* ortak mefhum oluşturmak için kullanılabileceği fikrini kabul ederdi. İtirazı da zaten bu noktadadır: Hiçbir pasif sevinç etkin sevince dönüştürülemez; istisnasız tüm tutkular zorunlu olarak *fluctatio animi*'ye katılmak zorundadır.[30]

Deleuze yorumlarında bunlardan pek bahsetmemiş olmasına rağmen *Etika*'daki önemli temalara dayanan Macherey'in bu eleştirisini aklımızda tutmak kaydıyla, yine de ortak mefhumların geometrideki gibi soyut temsiller değil, bu sevinç temelli ilişkilerin bileşiminin *genel* fikirleri olduklarına dair Deleuze'ün tezinin Spinozacı anlayışa pekâlâ uygun olduğunu söyleyebiliriz. Deleuze, Spinoza'nın *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi* eserini yarım bırakmasının nedenini de oldukça geçerli kanıtlar sunarak, bu eseri yazdığı dönemde ortak mefhumlar projesini oluşturmaktaki başarısızlığına bağlar:

> Anlama Yetisinin Düzeltilmesi upuygun olana ancak hâlâ kurguyla yüklü geometrik fikirlerden çıkarak yükselirken, ortak mefhumlar gerçeğin ve somutun bir matematiğini oluştururlar, bu matematik sayesinde de geometrik yöntem, uygulamasını sınırlayan kurgulardan ve soyutlamalardan kurtulur...[31]

[28] Spinoza bizi kederlendiren bir nesnedeki bir niteliğin bize aynı yoğunlukta sevinç veren başka bir nesnedekine benzediğini hayal ettiğimizde, bu diğer nesneden de hem nefret edeceğimizi hem de onu seveceğimizi söyler. Bu birbirine zıt iki duygudan kaynaklanan zihin durumuna da zihinsel dalgalanma (fluctatio animi) adını verir (Spinoza benzer anlama gelecek şekilde zihinsel çatışkı (*animi conflictus*) kavramını da kullanır). Ayrıca bedenimiz doğaları farklı birçok kısımdan oluştuğundan, bu kısımların aynı cisimden farklı şekillerde etkilenmesi de zihinsel dalgalanmaya neden olabilir.

[29] Akt. Simon Duffy, "The Joyful Passions in Spinoza's Theory of Relations", *Spinoza Now*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011, s. 59.

Althusserci bir ifade kullanmam mazur görülürse; genç-Spinoza ile olgun-Spinoza arasındaki epistemolojik kopuşu sağlayan ve onu döneminin ideolojik bağlanmışlıklarından azade kılıp "bilimsel" bir anlayışa yaklaştıran şeyin, gerçek ilişkilerin genel ifadeleri olarak kurgulanan ortak mefhumlar olduklarını söylemeliyiz. Ancak ortak mefhumların bilimselliklerinden bahsettiğimizde yalnızca pozitif bilimlerin ölçütlerini kastettiğimiz anlaşılmamalıdır: Spinoza'nın tanımıyla "şeyin özünü kurmadan hem parçada hem de bütünde eşit biçimde varolan niteliklerin fikri" olan ortak mefhumlara dâhil edilebilecek doğa yasaları veya pozitif bilimlerin yasaları bunların sadece belli bir kısmını oluştururlar. Bu mefhumların bazıları tüm insanlarda ortak olurken (Etika, II, 38. önerme sonucu), sayıları tam olarak belirlenmiş olmadığından, kimileri için ortak olanlar ise başkaları için hiç de öyle olmayabilir.[32] Deleuze de ortak mefhumların daima şu ya da bu ilişki altında birbirleriyle uyuşan bedenlerin fikirleri olduğunu ve bir Doğa düzeninin varlığı sayesinde herhangi bir ilişkinin herhangi bir ilişkiyle bileşemeyeceğinden dolayı bu mefhumların en evrensel olanlardan en az evrensel olanlara doğru bir düzen içerdiklerini belirtir.[33] En az evrensel olan ortak mefhumlar en kullanışlı, pratik olanlardır, çünkü birbirleriyle doğrudan uyuşan en az iki beden arasındaki bileşimin bir temsilidir ve bu bileşim de bedenlerin *kendi* bakış açıları tarafından uyuşması anlamına gelir. En evrensel ortak mefhumlar ise artık bedenlerin kendi bakış açılarından değil, *en genel* bakış açısı tarafından uyuşan bileşimlerin temsilleridirler. Örneğin yer kaplama, durgunluk, hareket mefhumları her şeyde ortak olan ve Doğa'nın bakış açısından sonsuza dek bileşen ilişkilerin temsilleri haline gelirler.[34]

En evrensel ortak mefhumlar ise artık bedenlerin kendi bakış açılarından değil, en genel bakış açısı tarafından uyuşan bileşimlerin temsilleridirler.

[30] Akt. Duffy, a.g.e., s. 60.
[31] Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, s. 90.
[32] Th Verbeek, "Notio Communis", *The Continuum Companion to Spinoza*, s. 277.
[33] Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, s. 121.
[34] Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 276.

5. Kemanda: Balibar

Rastgeleliğin yokluğu meselesine Balibar da ortak mefhumun yanı sıra *ingenium* ve arzu *(cupiditas)* kavramlarına odaklanmakla ortak mefhumların politik işlevini yani bireylerin bir arada yaşama ve örgütlenme biçimlerine sağladıkları katkıyı ön plana çıkaran yeni bir bakış açısından müdahil olur. *Ingenium* çevrilmesi zor bir kavram olmakla beraber, çevirmenlerin getirdikleri "mizaç, karakter, fıtrat, herkesin doğalı" gibi öneriler bu kavramdan aşağı yukarı ne anlaşılması gerektiğine dair bir fikir verebilir. Balibar'a göre bir toplumda herkesin aynı şeyi aynı şekilde düşünmesini ve dolayısıyla aynı Tanrı'ya aynı şekilde inanmasını beklemek imkânsızdır. Çünkü insanların fikirleri çoğunlukla akıl yerine pasif duygulanışlardan ve imgelemlerinden kaynaklanır ve herkesin deneyimleri de birbirinden farklı olduğundan kaçınılmaz bir şekilde herkesin imgelemi de "mizacına" göre çeşitlilik arz eder.[35] Spinoza, *Etika*'nın III. bölümünün 57. önermesinde bir bireyin her duygusunun bir başkasının duygusundan, birinin özünün diğerinin özünden farklı olmasına bağlı olarak ayrıldığını söyler. Spinoza'nın öz derken kastettiği ise bir türü niteleyen ortak özellik değil, her bireyin kendi arzusudur: Arzu *(cupiditas)* mevcut haliyle bir şey yapmaya belirlenmiş olarak anlaşıldığı sürece insanın özüdür (III. Bölüm, Duyguların Tanımları). Her bireyin arzusu, dolayısıyla özü bünyeleri *(constitutio)* farklılaştığı oranda farklılaşıyorsa, bu önermelerin "zorunlu" sonucu olarak herkesin duyguları da aynı isimle adlandırılsa bile birbirinden farklılaşacaktır.

Balibar'ın ortak mefhumların en güçlü fikirler olmanın yanı sıra *en güçlü duygular* olduğuna dair yorumunu yukarıda aktarmıştık. O halde bir ortak mefhum bireyleri zihinsel ve bedensel olarak sevinç ve eyleme güçlerinin artışı temelinde birleştirirken onları duygusal bakımdan aynılaştırma, tektipleştirme işlevi değil, tam aksine, her bireyin arzusunun ona sağladığı

[35] Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, s. 45.

tekilliği koruma görevini üstlenecektir. Ortak mefhumların olanaklı kıldığı bedensel-zihinsel "lehimleme" ise bu birbirine indirgenemezliğin, bireylerin birbirlerinden yalıtıldığı bir monadlaşma durumu zannedilmesi tehlikesinin önüne geçer: "Bireyin arzusunun biçimini belirleyen ve gücünü fiili hale getiren şey, her bir bireyin diğer kişiliklerle olan ilişkisi, aralarındaki karşılıklı eylemler ve tutkulardır. Tekillik bireyler-arası bir işlevdir. Bu bir iletişim işlevidir".[36] Ortak mefhumlar totaliter rejimlerin, faşizmlerin yaptığı gibi bireyleri disiplin ve acı pratiklerine maruz bırakıp aynılaştırmanın araçları değil, etkin sevinç ve arzu duygularının açtığı olanakta tekilliklerimizi korumamızın teminatı olurlar. Spinoza da bu yorumu doğrular şekilde insanların aklın yani ortak mefhumların kılavuzluğunda yaşadıkları sürece tek tek her bireyin bir yandan kendi doğasına uygun yaşarken bir yandan da diğerleri için iyi olan şekilde davranacağını söyler (IV. Bölüm, 35. önerme). Ona göre sıradan anlayış herkesin kendine yararlı olanı araması gerektiği fikrini ilk bakışta ahlaksızlığın temeli olarak anlama eğilimindedir. Hâlbuki insanların kendileri için iyi olan ve eyleme kudretlerini artıracak şeyleri upuygun bildiklerini gösteren ortak mefhumlara sahip oldukları sürece, bu diğer bireylerin doğalarıyla kendi doğasının ortak özelliklere sahip olduklarını gösterecektir. Doğamızla uyuşan şeyler de bizim için zorunlu olarak iyi olacaktır. Örneğin benzer doğaya sahip iki birey birleştiğinde eskisinden iki kat güçlü tek bir birey gibi davranmaya başlayacaktır (IV. Bölüm, 18. önerme notu).

Dolayısıyla ortak mefhumlar insan için uygun politik örgütlenmenin temelini oluştururken, Spinoza'nın birinci bilgi türü dediği kanaatler ve duygulanış fikirleri düzeyinde ortak fikirler oluşturulamadığı için bireyleri birbirine bağlayan ve iletişim kurmalarını sağlayan "toplumsal" herhangi bir durum mevcut değildir. Görünüşte yukarıda belirttiğimiz gibi bazı tümeller ve ortak göstergeler kullanıyorlardır, ancak bunların içerikleri herkesin mizacına ve hayal gücüne göre farklı şekillerde oluşturulmuştur. Balibar bu birinci tür bilgi durumuna karşılık gelen sözde "toplum durumu"nu (içinde toplum geçse bile) herkesin yalnız, korku içinde ve sefil halde olduğu "doğal durum"dan yalnızca isim bakımından ayırt edebileceğimizi söyler. Bu durumda herkes

[36] A. g. e., s. 134.

toplum içinde bir aradaymış gibi görünür ancak paylaştıkları ortak hiçbir şey olmadığından, eğer herhangi bir mücadele veya çatışma söz konusu değilse bile, bu durum en iyi haliyle yan yanalıktır, bir birliktelik ve dayanışma değil. Bu anlamda çokluk *(multitudo)* da Negri ve Hardt'ın belirttiği gibi politik bir kategori olmaktan ziyade aslında yalnızlıkla eşanlamlıdır.[37] Bu koşullar altında kanaatlerimizi, sanılarımızı başkalarına iletebiliriz, ancak sevinç temelli gerçek bir iletişim kuramadığımızdan bu temel doğrultusunda tek bir bedenmişçesine birlikte hareket edemeyiz. Balibar bu mizaç ve mizaçlara göre iletişim vurgusunu ön plana çıkararak tutku ve aklın epistemolojik kategoriler olmalarının yanı sıra bedenler ve bedenlerin fikirleri arasındaki iletişim rejimleri olduklarını vurgular. Duygulanış fikirleri katmanındaki iletişime dâhil olamayan fikirler yeterince tekil bireyi toplumsal olarak birbirine lehimleyemediğinden dolayı "biyolojik" olarak da yaşama süreleri sınırlı kalacaktır.

6. Beklenen Sonat: "Komünizm"

Aralarında hiçbir ayrım yapmadan her şeyin değerinin aynı değer-piyasasında işlem gördüğü çağımızda bir teşhiste bulunma tehlikesini üstleniyorum: Felsefe uzun zamandır kavramlardan, mefhumlardan, fikirlerden, idealardan bahsetmeyi bırakmıştı. "Felsefenin amansızca eleştirisi uğruna felsefenin kendisinden vazgeçmemizden" (Adorno-Horkheimer) doğan boşluk göstergelerle, imgelerle, ifade biçimleriyle, yüzer-gezer gösterenlerle, kavramların etimolojik çözümlemeleriyle doldurulmaya çalışıldı. (Hegelci tınılar eşliğinde) "Dilsel dönemeç" denilen yeni bir döneme girdiğimizi söyleyen kimi düşünürler, dil ve gerçeklik arasındaki bağların ortadan kalkmasıyla birlikte dilin gerçekliği temsil etme gibi "simbiyotik" bir işlev görmeyi bıraktığını ve artık kendi kendisinin nesnesi haline geldiğini duyurdular. Bu düşünürlerin en önemlilerinden biri olan Foucault bu kırılmanın kronolojik tarihi olarak 19. yüzyılı işaret eder ve bu andan sonra düşüncemizin tüm ilgisinin şu soruya yöneldiğini söyler: Dil nedir, onu kendinde ve tamlığı içinde ortaya çıkarabilmek üzere nasıl kuşatmalı?[38] Badiou de bugün felsefede belli başlı üç eğilimin hâkim olduğunu ve yan yana

[37] A. g. e., s. 119.

[38] Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, Ankara: İmge Yayınevi, 2006, s. 428.

durmaları ilk bakışta tuhaf gelecek bu üçlünün aslında biri olumsuz diğeri olumlu (iyi anlamında değil, olumlayıcı anlamında) iki ortak özellik taşıdıklarını savlar: Yorumbilimsel (Heidegger-Gadamer), analitik (Carnap-Wittgenstein) ve postmodern yönelim (Derrida-Lyotard). Burada bizi doğrudan ilgilendirmeyen olumsuz ortak özellikleri, metafiziğin sonuna gelindiği fikridir. Olumlu ortak tarafları ise hepsinin merkezi konumu dil meselesine ayırmalarıdır. Badiou'nün tabiriyle dil çağımızın Büyük Aşkın'ı haline gelmiştir.[39] Badiou dilin felsefenin asli malzemesi olduğunu ve düşünme sürecindeki önemini kabul ederken düşüncenin örgütlenmesinin temel ilkesi, düşüncenin mutlak ufku olduğunu reddeder. Badiou tüm bu yorumların, analizlerin, dil oyunlarının dışında, kelimeleri değil şeyleri kalkış noktası yapan kurucu, kararlı, "Descartes ekolündekine benzer" yeni bir felsefe üslubu keşfetmek[40] gerektiğini söylemekle ister istemez şu soruyu akla getiriyor: Badiou adını anmamasına rağmen biyolojik yönünden ve çağımızın büyüleyici kavramı "arzu"yla ilişkisinden bahsettiğimiz ortak mefhumlar projesi, şeylerden yola çıkan bu yeni felsefe yapma tarzı için yeterince kurucu sayılmaz mı?

Bu dil incelemeleri ağırlıklı yeni anlayışların felsefenin birçok alanında bir yandan yeni düşünme olanakları açıp bir yandan da birçok krize yol açarlarken, politik felsefe alanında, özellikle de Marksist kuram içinde yalnızca krize neden olduklarını söylemeliyiz.

Bu dil incelemeleri ağırlıklı yeni anlayışların felsefenin birçok alanında bir yandan yeni düşünme olanakları açıp bir yandan da birçok krize yol açarlarken, politik felsefe alanında, özellikle de Marksist kuram içinde yalnızca krize neden olduklarını söylemeliyiz. Engels, J. Bloch'a yazdığı 1890 tarihli bir mektubunda, rakipleri sürekli bu temel ilkeyi yadsıdıkları için vurgulamak zorunda kaldıkları "ekonomik belirlenimciliğe" gençlerin gereğinden fazla önem vermelerinden sorumlu oldukları ve bu nedenle karşılıklı eyleme katılan diğer etkenleri yeterince çözümleyecek zaman

[39] Alain Badiou, *Sonsuz Düşünce*, İstanbul: Metis Yayınları, 2006, s. 17.
[40] A. g. e., s. 20.

bulamadıkları itirafında bulunur.[41] Marksizmin kurucularından birinin politik düşünce üzerindeki "ekonomizm" tahakkümüne dair öz-eleştirisiyle hemen hemen aynı zamanlarda politik felsefenin dil felsefesiyle imtihanı baş gösteriyordu: "Filoloji XIX. yüzyılın tümü boyunca derin siyasal titreşimlere sahip olacaktır".[42] Bu titreşimler yoğunlaşıp uzun frekanslı dalgalara dönüştükçe radikal politik düşünce yerini filolojik araştırmaya ve "arşiv" nostaljisine terk etmeye zorlandı ve ekonomizmin yanılsamalarının üzerine bir de filolojizmin gölgesinin çökmesiyle derin bir karanlığa gömüldü. 20. yüzyıl politik düşüncede umudun umutsuzlukla, neşenin melankoliyle, düşünmenin dil oyunlarıyla çevresinin sarıldığı bir tehdit çağı olarak kendini imler.

Bugün bu karanlığı dağıtma girişimleri konusunda nadir de olsa umut verici gelişmeler meydana geliyor. Örneğin 2009'da Londra'da birçok önemli filozofun "Komünizm İdeası"nı yeniden düşünmek için buluştuğu ve düzenleyicilerinin tabiriyle "önemli bir entelektüel karşılaşmanın ötesinde büyük bir politik olay" olarak görülmesi gereken bir konferans düzenlendi. Badiou'nün yaptığı açılış konuşmasıyla birlikte ana hatlarını çizdiği tartışmaların merkezinde ise şu vardı: Günümüzün hâkim eğilimi (Badiou'yü eleştiren bir *Observer* yazarının ifadesiyle) "herhangi bir İdea olmadan yaşamak" ve bununla gurur duymaktır.[43] Buna karşın, şu dar zamanlarda komünizm mefhumunun üzerindeki tüm liberal-muhafazakâr eleştiri yükünü atıp onun yeniden insanlar için yol gösterici olma olanağını araştırmak gereklidir, çünkü Badiou'nün deyişiyle Platon'dan bu yana bir filozofa yakışan tek siyasi İdea budur. Badiou kendi felsefi anlayışından yola çıkarak tüm hakikat süreçlerinin olduğu gibi politik bir hakikat sürecinin de bir Özne'sinin olması gerektiğine, ama bunun tekil bir bireye de indirgenemeyeceği konusunda bizi uyararak kolektif özneleşmeye vurgu yapar. (Tıpkı yukarıda Spinozacı upuygun bilginin yani ortak mefhumların nesnel gerçekliğinin dışında biçimsel gerçekliğinden bahsettiğimiz gibi) gerçekliğin deneyimini taşıyan ama asla ona indirgenemeyecek olan Komünist İdea, birleşmeyi yani

[41] Akt. Louis Althusser, *Marx İçin*, İstanbul: İthaki Yay., 2002, s. 129.
[42] Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 408.
[43] Alain Badiou, "Komünizm İdea'sı", *Bir İdea Olarak Komünizm* içinde, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2011, s. 13.

siyasi özneleştirmeyi bir kez başardığında politika, tarih ve ideolojinin sentezini ifade eder.[44]

Komünizmin bir kelime değil, bir "mefhum" olduğunu belirten Jean-Luc Nancy de, bir yandan kavramın etimolojik veya tarihsel analizleri hiçbir duygu üretmediğinden dolayı bunları uygulamanın beyhudeliğini işaret ederken, öte yandan *kolektif* ve *komünizm* arasında Balibar'ın da ortak mefhumların bir niteliği olarak saydığı önemli bir ontolojik ayrım yapar: Kolektifin "ko"su yalnızca parçalar arasında ilişkinin olmadığı dışsal bir yan yanalığa işaret eder; komünizmin "ko"su ise tıpkı Heideggerci *Mitsein* gibi varoluşsal olarak *birlikte varolmaya* ama aynı olmamaya karşılık gelir.[45] Lafı buraya getirebilmek için bu kadar dolandıktan sonra sıra şu haklı soruyu sormaya geldi: Komünizm, sömürülen kitlelerin vahşi kudretini derleyip toplayacak ve bize ancak emek-gücümüzü istediğimiz kapitaliste satmakta "özgür" olduğumuzu söyleyen liberallerin haksız eleştirilerinin aksine, bireylerin tekilliklerini de göz ardı etmeyecek bir ortak mefhum olarak yeniden tedavüle sokulamaz mı?

Kurmak, yaşatmak çok zorlu bir eylemken, terk etmek görece daha kolaydır. Bu yüzden bir kavramın terk edilmesinin sorumluluğu sıcağı sıcağına fark edilmez, ama bedeli büyüktür. Sol bunun acısını çok yaşadı ve hala yaşıyor: Fransız Komünist Partisi "proletarya diktatörlüğü" kavramını terk ettiğinde Althusser "Bir kavram bir köpek gibi kapının önüne konulamaz" diye haykırmıştı çünkü sonuçlarını öngörmüştü: Her kavram felsefenin yani teoride sınıf mücadelesinin bir cephesi olarak görülmeliydi ve mümkün olduğunca savunulmalıydı. Bu yüzden sol bir yandan terk ettiği kavramları yeniden sahiplenirken bir yandan da yeni kavramlar yaratma (cepheler açma) görevini hatırlamalı. Aksi takdirde başıboş, sahipsiz ya da olmadık ellere geçen bir kavramın "kimi ısıracağı" hiç belli olmaz.

---

[44] A. g. e. s. 16.

[45] Jean-Luc Nancy, "Komünizm, Kelime", *Bir İdea Olarak Komünizm*, s. 172–174.

İnsan Bilimleri[1] İçin Yeni Bir Zemin Arayışı: *Kuramın Harcını Siyasetle Karmak*

Onur Kartal*

[Teori], iktidara karşı mücadeledir, iktidarı en görünmez ve en aldatıcı olduğu yerde ortaya çıkarmak ve ona zarar vermek için mücadeledir. "Bilinçlenmek" için mücadele değil, iktidarı kökünden yıkma ve zapt etme için mücadele; iktidar için mücadele eden herkesle birlikte, onların yanında, yoksa bu insanları aydınlatmak için geri çekilerek değil.[2]

Michel Foucault

[1] Yürüttüğümüz tartışma boyunca farklı düşünürlerin adlandırmalarına sadık kalarak bu alanı "tin bilimleri", "hermeneutik bilimler", "sosyal bilimler" gibi muhtelif biçimlerde karşıladık. Ancak başlık söz konusu olduğunda hem Foucault'nun tartışma bağlamını kapsayacak olması hem de daha geniş sınırlara gönderme yapması nedeniyle "insan bilimleri" adlandırmasını kullanmayı tercih ettik.

*Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü

[2] Michel Foucault, "Entelektüeller ve İktidar", çev. Işık Ergüden, *Entelektüelin Siyasi İşlevi-Seçme Yazılar 1*, yay. haz. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s.32-33.

Gianni Vattimo, hümanizmin krizini Tanrının ölümünün bir sonucu olarak görür; bu ölümle birlikte insanlığın sorunlarının ondan hareketle çözüleceği *transzendental* dayanağın yittiği kanaatindedir.[3] En nihayetinde insanın yeryüzündeki ayrıcalıklı konumunun teminatı gökyüzündedir, insan gerçekliğin merkezine ancak Tanrı vasıtasıyla oturabilir.[4] Vattimo'nun bu teşhisinin Nietzsche-Heidegger hattını takip ettiğini söyleyebiliriz: bir yanıyla, Tanrı'nın ölümüyle insanın anlam düzeninin yerle bir olduğunu söyleyen Nietzsche'ye, diğer bir yanıyla da hümanizmin krizini özne merkezli bir metafiziğin çöküşüyle ilişkilendiren Heidegger'e tutunmaktadır. Hümanizmi merkeze koyacak bir tartışmayı yalnızca Heideggerci bir Nietzsche yorumu üzerine inşa etmek yeterince sorunlu görünse de biz burada Vattimo'nun Heidegger'e yaslanan diğer bir tespitini masaya yatıracağız çünkü bu tespit, hümanizmin batışını modern teknolojik yapılanmayla ilişkilendirir. İşte bu nokta, bizim varmak istediğimiz yere gidecek yolun başlangıcı için çok uygundur.

Artık öyle bir yerdeyizdir ki, hümanizmin açmazını teknikle/teknolojiyle ilişkilendirirken ya hâlihazırda Türkiye felsefe ve sosyal bilimler geleneğinin de büyük oranda yapmış olduğu gibi meseleyi bir yöntem ya da nesnellik tartışması olarak ele alıp meselenin özünü bütünüyle gözden kaçırırız ya da siyasetin bu ilişkideki gizemli rolünü açık etme yönünde uğraş verip "küllerinden doğma"yı bugün halen başaramamış olan insan bilimlerinin krizini fırsata çevirecek imkânlar üzerine söz söyleme şansını yakalarız.

Vattimo, 19. yüzyıl ve erken 20. yüzyılda vuku bulan *dehümanizasyon* sürecinden teknolojiyi sorumlu tutar. Teknoloji sorumludur çünkü onun hâkimiyetiyle birlikte hümanist kültürün tüm idealleri, bilimler ve rasyonel olarak denetim altına alınabilen üretken kapasitelere dayanan bir insan modeli yaratmak adına

[3] Gianni Vattimo, *The End of Modernity-Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, çev. John R. Snyder, Oxford: Polity Press, 1991, s. 31-32.
[4] A.g.e., s. 33.

itibarsızlaştırılır. Haliyle hümanizmin krizi kendisini madalyonun diğer yanında teknolojik uygarlığın zaferi biçiminde gösterir. Üstelik bu zafer, insanın insanlığını geleneksel anlamda merkeze oturtan tüm bir felsefe ve insan bilimleri pratiğini riske eder.[5] Bu savların çok da tartışılacak bir yanının olmadığı açık. Gelgelelim konu, savların kendileriyle değil bizi taşıdıkları yol ayrımında tercihin ne yönde olacağıyla ilgisinde çetrefilleşmeye başlar. Artık öyle bir yerdeyizdir ki, hümanizmin açmazını teknikle/teknolojiyle ilişkilendirirken ya hâlihazırda Türkiye felsefe ve sosyal bilimler geleneğinin de büyük oranda yapmış olduğu gibi meseleyi bir yöntem ya da nesnellik tartışması olarak ele alıp meselenin özünü bütünüyle gözden kaçırırız ya da siyasetin bu ilişkideki gizemli rolünü açık etme yönünde uğraş verip "küllerinden doğma"yı bugün halen başaramamış olan insan bilimlerinin krizini fırsata çevirecek imkânlar üzerine söz söyleme şansını yakalarız. Kuşkusuz biz tercihimizi ikinci seçenekten yana kullanacağız ve bu yazı boyunca akademinin asıl açmazı olarak gördüğümüz kuramla pratik arasındaki mesafenin belirli türden bir tavır almayla -daha sonra ayrıntısına ineceğimiz Kantçı bir tavırla- aşılabileceğini Frankfurt Okulu düşünürlerinden Michel Foucault ve Jürgen Habermas'a doğru bir hat çekerek göstermeye çalışacağız. Bunu yaparken ilk seçeneğin argümanlarını da Edmund Husserl, Martin Heidegger ve Gianni Vattimo'dan hareketle ele alacağız. Ancak bu mecralar üzerinde yürüyen bir tartışmanın olası bir çözümü sunduğunu değil, bizi böylesi bir seçenekten hepten uzaklaştırdığını göstermek için.

Bilindiği üzere Wilhelm Dilthey'ın yorumlamaya dayalı anlama kuramının verdiği esinle, özgürlük, seçim ve davranışın öngörülemezliği temalarıyla kendisine bir kalkan oluşturan tin bilimleri, deneysel gözleme dayalı açıklama kuramı üzerinden yükselen ve insan dünyasını gözlemlenebilir bir olgular bütünü olarak baştan sona belirlenebilir kılma amacını güden pozitif bilimlere savaş açar. Örneğin, Hans-Georg Gadamer'in Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ına üstü kapalı bir yanıt girişimi olarak gördüğü[6], *Avrupa Bilimlerinin Krizi* ve *Transzendental Fenomenoloji*'de

[5] A.g.e., s. 34.

[6] Hans-Georg Gadamer, "The Phenomenological Movement", çev. David E. Linge, *Philosophical Hermeneutics*, yay. haz. David E. Linge, Londra: University of California Press, 2004, s.161.

Edmund Husserl hümanizmin krizini, insanın öznelliğinin bilimsel ve teknik nesnellik mekanizmalarında kayboluşuna bağlar. Kaybolmuş olanı yeniden bulmak için de bilimler arasındaki yöntem tartışmasına dâhil olurken, bilimlerin bilimsel yapılarıyla değil, insan varoluşundan ne anladıklarıyla ilgileneceğini söyler.[7] Elbette ki, doğa bilimlerinin Husserl'den düşük not alacağını tahmin etmek zor olmayacaktır. Ona göre, doğa bilimsel kavrayış, insanın ne olduğuyla ilgili sorunları göz ardı etmiş, bilimleri insanın özünü göremeyecekleri kadar körleştirmiştir. Bu körleşmenin etkilerinin insan dünyasındaki tezahürleriyse epeyce moral bozucudur: "olgu mantıklı bilimler, olgu mantıklı insanlar doğurmuştur".[8] Husserl'e göre, asıl tehlike, böylesi bir bilimsel pratiğin ve insan tipinin "özgür, kendi kendisini belirleyen, rasyonel olarak kendisini ve çevresindeki dünyayı biçimlendiren insana dair söyleyecek"[9] sözünün olmayışı ya da aynı bilimsel pratiğin marifeti dolayısıyla kalmayışıdır. Oysa bilim, bilim adını almaya layıksa, ortaya koyma iddiası taşıdığı nesnel hakikatin, fiziksel olduğu kadar tinsel dünyanın yapısına da işaret edebilmesi gerekir. Doğa bilimleri bunu yapmadıkları gibi, bunu yapabilecek bilimlerin meşruiyetlerini ellerinden almış ve Husserl'in Avrupa insanının krizi diye tasvir ettiği tablonun oluşmasına yol açmışlardır. Haliyle insana yol gösterebilecek evrensel bir felsefeye olan inancın yitip gitmesi, insanın aklına, kendisine ve özgürlüğüne duyduğu güvenin sarsılması, sorunu Husserl'in gözünde yöntembilimsel bir mesele olmanın ötesine taşımış, bir kültür sorunu haline getirmiştir. Kesin bir bilim olarak felsefenin keşfi de, pozitif bilim anlayışına karşı kazanılacak bir zaferden çok, bu keşfin Avrupa'yı içerisinde bulunduğu kültür tutulmasından kurtaracak olmasıyla önem arz edecektir.[10] Bu uğurda yapılacak olan bellidir: insanın rasyonel etkinliklerinin mutlak zemini olan yaşam evreni, kökleri Galileo ve Descartes'a kadar uzanan niceliksel dünya tasarımından kurtarılmalı, dünyaya anlamını ve geçerliliğini, tek tek öznelerin birlikte yaşama edimlerinin kazandırdığı yeniden

[7] Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, çev. David Carr, Evanston: Northern University Press, 1970, s. 5.
[8] A.g.e., s. 5.
[9] A.g.e., s. 5.
[10] Edmund Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2007, s. 12.

hatırlatılmalıdır. Husserl için tablo açık ve nettir: ya yaşamın rasyonel anlamına yabancılaşan Avrupa'nın bir barbarlığa, bir "tin düşmanlığı"na kapılmasına göz yumulacak ya da tüm bu sürecin doğrudan sorumlusu doğalcı tavır, aklı temele alan bir tin felsefesi dolayısıyla aşılacaktır.

Ancak Husserl'in yaptığının, Avrupa insanının içine düştüğü kültürel bunalımın nasıl aşılacağı yönünde ikna edici bir çözüm önerisi sunmaktan ziyade doğa bilimleri ve tin bilimleri arasında cereyan eden yöntembilimsel mücadelede tin bilimlerinin mevzisini güçlendirmekten başka bir şey olmadığını itiraf etmemiz gerekir. Habermas, fenomenolojinin, bu yeni biçimiyle de yaşamı göz ardı ettiğinin farkına varamadığını söylerken haklıdır. Bilimlerin nesnelci tavrını eleştiren Husserl de aslında geleneksel kuram kavramına hâlihazırda içkin olan başka bir nesnelcilik tarzının tuzağına düşmektedir.[11] Diğer yandan, felsefe tarihinde bir geleneği diğer bir geleneğin karşısına salt yöntemsel kategoriler üzerinden çıkarmanın ne insan bilimlerinin ne de Avrupa kültürünün derdine derman olacağı kanaatinde değiliz. Bu nedenle, kısmen de olsa ihtiyaç duyduğumuz şeyi bize Husserl'den çok Batı felsefesinin bütünlüklü bir eleştirisine girişen Martin Heidegger'in sağladığını düşünüyoruz. Heidegger için doğa bilimsel metodolojinin öne çıkışıyla insan bilimlerinin çöküşü, teknolojinin zaferiyle insanın yenilgisi, bir ve aynı sürecin farklı uğraklarıdır. Haliyle tekniğin hizmetine koşulmuş bir bilim anlayışını yerinden edecek felsefi bir dizgenin yeniden canlandırılmasıyla Avrupa geleneğinin hümanist ve kültürel mirasının *küllerinden yeniden doğacağı* yönündeki Husserlci vaat, Heidegger'i ikna etmeye yetmez.[12]

Husserl'in yaptığının, Avrupa insanının içine düştüğü kültürel bunalımın nasıl aşılacağı yönünde ikna edici bir çözüm önerisi sunmaktan ziyade doğa bilimleri ve tin bilimleri arasında cereyan eden yöntembilimsel mücadelede tin bilimlerinin mevzisini güçlendirmekten başka bir şey olmadığını itiraf etmemiz gerekir.

[11] Jürgen Habermas, "Bilgi ve İlgi", çev. Mustafa Tüzel, *'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993, s. 98-99.

[12] Gianni Vattimo, The End of Modernity, s. 40.

Heideggerci düşüncenin kısırlaştığı noktaysa mevcut tüm meseleleri dönüp dolaşıp metafiziğin varolanda takılıp kalmasına bağlaması, böylelikle varlığın unutulmuşluğuna karşı varlığın hakikati üzerindeki perdeyi kaldırma yönünde bir teşebbüsü tek çare olarak masaya koymasıdır.[13] İnsanın varlığın özüyle bağlantısını kuracak olan düşünme, izleri Platon ve Aristoteles'e kadar takip edilebilecek teknik bir yorumda sıkışıp kalmışsa[14] burada düşünmenin ödevi, varlıkla olan bağını yeniden güçlendirmek üzere bu darboğazdan kurtulmaktır. Heidegger, burada pozitivist felsefenin saldırısına karşı, Batı metafiziğinin sığınak bellenmesine itiraz etmekte haklıdır. Felsefeyi, kendi varlığını diğer bilimler önünde meşru gösterme çabasına zorlayan, ona bilim olamama korkusunu aşılayan, bilim olmanın kendisini düşünsel etkinlik için yegâne başarı olarak işaretleyen unsur, teknik düşünmenin doğrudan kendisidir ki, bu düşünme tam da geleneksel felsefenin kategorilerinden filizlenir. Bilim olma çabası uğruna varlığın hakikatini gözden çıkaran bizzat felsefedir.[15] Haliyle eğer hümanizmin bir krizinden bahsedilecekse, o zaman bu krizin nedenleri doğru yerde aranmalıdır. Hümanizmin, kabahati dışarıda değil kendisinde arandığında, insanın insanlığını tanımlarken insanın varlıkla olan bağını nasıl feda ettiği ve sonunu kendi elleriyle nasıl hazırladığı görülecektir. Öyleyse hümanizmin özü, insanın insanlığını varlıkla olan ilgisinde düşünmektir, tersinden söyleyecek olursak bu düşünme pratiğinden uzaklaşmak, hümanizmin özünden uzaklaşmaktır.[16] İnsanı teknik düşünmeden, insan bilimlerini, pozitif bilimlerin tahakkümünden kurtaracak olan bu öze yönelik bir keşif hareketidir. Dolayısıyla Heidegger açısından mesele, Vattimo'nun dile getirdiği gibi yaşam dünyasının yolunu izlemekten ya da ona dair bilginin nesnelliğini farklı bir yöntemle ortaya koymaktan çıkmış, tüm Batı metafiziğinin ufkunu aşan ve varlığın anlamının soruşturulmasına kapı aralayan bir anti-hümanizm inşa etmek olmuştur.[17] Daha da önemlisi, eğer Heidegger haklıysa, yani metafizik, teknoloji ve hümanizmin kesiştiği yer

[13] Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009, s. 8.
[14] Martin Heidegger, "'Hümanizm' Üzerine Mektup", çev. Ahmet Aydoğan, *Hümanizmin Özü*, yay. haz. Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 37-38.
[15] A.g.e., s. 39.
[16] A.g.e., s. 71.
[17] Gianni Vattimo, *The End of Modernity*, s. 42.

Varlığın unutulmuşluğuysa, o halde Husserl'in teknolojik ve doğa bilimsel *dehümanizasyon*[18] sürecinden korunması için mücadele ettiği özne, bu *dehümanizasyon* sürecinin enerjisini aldığı zeminin ta kendisidir.[19]

Kabul etmek gerekir ki, insanın ve insan bilimlerinin çıkmazından bir geleneğin karşısına diğer bir geleneği, bir bilim tasarımının karşısına diğer bir bilim tasarımını koymadan bir ve aynı sürecin sorumlu tutulması, çözümün daha fazla ertelenmemesi ya da Batı felsefesi geleneğinin omurgasının pozitivist bilim anlayışının sonu gelmez bir eleştirisi yoluyla haklı çıkarılması yönündeki uğraşların beyhudeliğini göstermesi bakımından bir dönüm noktasıdır. Ancak yürüttüğümüz tartışmayı kuramın pratikle ilişkisizliğini dert edinerek politik bir bağlama kaydırmak istiyorsak, daha doğrusu ancak böyle bir bağlam üzerinden insan bilimlerinin kendisini yeni imkânlara açacağı iddiasındaysak Heidegger'in varlığın hakikatiyle yeniden temas kurma davetini reddetmek durumundayız. Zira tekniğin egemenliğinin, insan bilimlerinin doğa bilimleri karşısında söyleyecek sözünün kalmayışının, bir ve aynı sürecin ama varlığın hakikatinden yüz çevirmenin değil, kapitalist modernleşmenin ve rasyonalizasyonun bir sonucu olduğunu, haliyle davetin, varlığın peçesini indirmeyi dert edinen bir metafizik kimliğe değil, siyaseti meselenin tam kalbine oturtma gayesi taşıyan politik bir kimliğe bürünmesi

Kabul etmek gerekir ki, insanın ve insan bilimlerinin çıkmazından bir geleneğin karşısına diğer bir geleneği, bir bilim tasarımının karşısına diğer bir bilim tasarımını koymadan bir ve aynı sürecin sorumlu tutulması, çözümün daha fazla ertelenmemesi ya da Batı felsefesi geleneğinin omurgasının pozitivist bilim anlayışının sonu gelmez bir eleştirisi yoluyla haklı çıkarılması yönündeki uğraşların beyhudeliğini göstermesi bakımından bir dönüm noktasıdır.

[18] Kavramın hakkını verecek bir Türkçe karşılık bulamadığımızdan çevirmeden kullanmayı tercih ettik.
[19] A.g.e., s. 46.

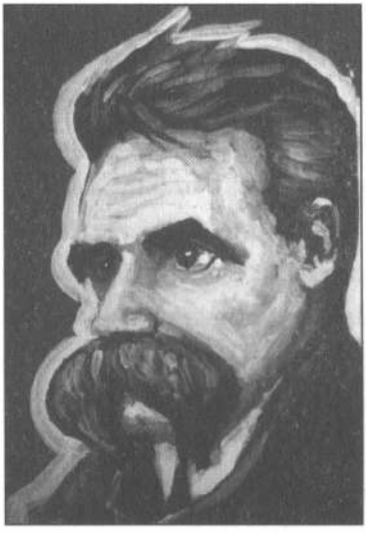
gerektiğini düşünüyoruz. Bu nedenle, Heidegger'in yolundan giden ve teknoloji toplumunda insan varoluşunun kaderini, öznenin/öznellik metafiziğinin bir eleştirisi üzerinden düşünmemizi tavsiye eden aksi halde Frankfurt okulunun tarif ettiği tarzda toplumsal bir cehennem tasviriyle baş etmek zorunda kalacağımızı söyleyen Vattimo'dan[20] ayrılmamız gerekiyor. Frankfurt Okulu düşünürleri, Heidegger'in yapmış olduğu gibi bütün bir felsefi düşünce tarihini mercek altına almamış olabilirler, hatta Vattimo'nun şikâyet ettiği gibi odağı bütünüyle kapitalist modernleşme ve rasyonalizasyon süreçlerine kaydırarak öznelik metafiziğinin eleştirisini layıkıyla yerine getirmeyi ihmal etmiş de olabilirler. Fakat hiç değilse bir konuda, insan bilimleri, teknoloji ve doğa bilimleri eksenindeki sorunu, olması gerektiği yere siyasal bir zemine yerleştirmeleri konusunda haklarını teslim etmemiz gerekir. Sözgelimi, Husserl'in olgu mantıklı bilimlerle olgu mantıklı insanlar arasında kurduğu bağlantının bir benzerini, Max Horkheimer araçsal akıl ve pozitivizm, faydacı eylem ve pragmatizm arasında kurar.[21] Ancak Horkheimer bunu yaparken İngiliz ampirizmine giden felsefi ve bilimsel bir art alanın eleştirisiyle beraber doğrudan liberal düşüncenin mantığını hedef gösteren siyasal bir art alan okumasına da yer açar:

> Deneysel fiziği bütün bilimlerin prototipi yapmaya ve zihinsel yaşamın her alanını laboratuar teknikleri modeline uydurmaya çalışan pragmatizm, fabrikayı insan varoluşunun prototipi olarak gören ve bütün kültür dallarını montaj hattı üzerindeki üretim ya da rasyonelleştirilmiş büro tipi modeline uydurmaya çalışan modern endüstriyelizmin düşünce alanındaki karşılığıdır.[22]

Yine Marcuse'ye göre, teknolojik mantığın düşünce ve davranış kalıplarını baştan sona belirlediği yeni dünya düzeninde, gözlem, ölçü ve hesap yetileri değer kazanırken, ahlaki, siyasal ve estetik etkinlik değerden düşürülür: "İyi ve güzel, barış ve adalet, ontolojik ya da bilimsel ussal koşullardan ortaya çıkarılamıyorsa, mantıken evrensel bir geçerlilik ve gerçekleşme talep edemezler".[23] Bu mantığı hakim kılan pozitivist perspektif

[20] A.g.e., s. 46.
[21] Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 2002, s. 55.
[22] A.g.e., s. 88.
[23] Herbert Marcuse, *Tek-Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1997, s. 117.

yalnızca teknik/bilimsel bir pratik olarak belirlenemez; bu hâkimiyet süreci, aynı zamanda siyasal bir süreçtir. Buradan hareketle söyleyebiliriz ki Horkheimer da Marcuse de, pozitivizm eleştirisinin yanında kapitalizmin insan bilimleri üzerindeki tahribatını mercek altına koyan siyasal bir çözümlemenin hayati önemde olduğunu görmüşlerdir. Ancak, Vattimo'nun işaret ettiği noktaya değinmek, yani öznellik metafiziğini irdelemeden nesnel ve aşkın aklın gücünün insana yeniden iade edilmesi gerektiği yönünde hemfikir olan Frankfurt Okulu düşünürlerinin kaldığı yerden yola devam etmek gerektiği de aşikâr. Biz bu noktada Foucault'nun sınırlarını çizdiği bir çerçevede, "din, bilim ya da siyasetten ödünç" aldığı insan anlayışlarına dayanan ve en nihayetinde bu "insan anlayışlarını renklendirme ve onları haklı gösterme" derdi edinen bir hümanizm kavramsallaştırmasından doğru yol almayı tercih ediyoruz.[24] Dolayısıyla Horkheimer ve Marcuse'nin eksik bıraktığı ve Vattimo'nun bizce yanlış bir yerden hedef tahtasına oturttuğu unsuru —büyük harfle "İnsan"ı— Foucault üzerinden yeniden gündeme getirmenin insan bilimlerinin yeniden yapılanmasına yönelik bir tartışmaya katkıda bulunacağı inancındayız. Bu nedenle de bulunduğumuz aşamada bir parantez açmanın ve meramımızı anlatmak için Foucaultcu düşüncenin daha derinlerine dalmanın elzem olduğunu düşünüyoruz. Foucault, Freud üzerinden, Batı kültürünün tarihinde insanın narsisizmine üç büyük darbe indiğinden bahseder:[25] Nicolaus Copernicus,



[24] Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?" (2), *Özne ve İktidar-Seçme Yazılar 2*, yay. haz. Ferda Keskin, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 186.

[25] Bu noktada Slavoj Žižek'in, *Gıdıklanan Özne*'nin başlarında "tüm akademik güçlerin" Kartezyen özneye karşı açtığı savaştan yakındığını, "herkesçe ortaklaşa bir şekilde reddedilişi sayesinde günümüz akademisinin tüm rakip taraflarına sessiz bir uzlaşma sağlayan Kartezyen özneyi yeniden-öne-sürme ve savunma çabası"nı üstlendiğini ilan ederken burada tartışmaya açtığımız hattı daha baştan reddettiğini ve farklı bir rotada ilerlediğini belirtelim (Slavoj Žižek, *Gıdıklanan Özne-Politik Ontolojin Yok Merkezi*, çev. Şamil Can, Ankara: Epos Yayınları, 2003, s. 8).

Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine ile dünyanın evrenin merkezi olmadığını, uzaydaki birbirinden farksız sayısız yıldızdan biri olduğunu ortaya koyarak insanı evrenin merkezinden etmiş; Charles Darwin *Türlerin Kökeni* ile insanı Tanrı'nın biricik eseri olmaktan çıkarmış ve evrimsel gelişmenin doğal bir basamağı haline getirmiş; nihayet Sigmund Freud, *Düşlerin Yorumu* ile insanın gurur duyduğu bilincinin, kaynağını bilinçdışında bulduğunu göstermiştir.[26] Yine zamanında Nietzsche, "hakiki dünya"nın masal olduğunun anlaşılmasıyla "görünür dünya"nın onunla birlikte tüketildiğini görmüştür.[27] Ancak Foucault için asıl önemli olan, Tanrı'yla birlikte insanın da uçurumdan aşağı sürüklendiğini görmesidir:

> Nietzsche, filolojik bir eleştiri boyunca, belli bir biyolojizm boyunca, insan ile Tanrının birbirlerine ait oldukları, ikincisinin ölümünün birincisinin yok olmasıyla eş anlamlı olduğu ve üst insanın vaat edilmesinin her şeyden önce insanın ölümünün kaçınılmazlığını işaret ettiği noktayı bulmuştur.[28]

Ancak Foucault'nun asıl katkısı, daha çok değer alanında anlamını bulan bu Nietzscheci tespitleri daha öteye taşımasıdır. Daha *Kelimeler ve Şeyler*'in başında Foucault, insanın iki yüzyıldan fazla bir geçmişi olmayan yeni bir icattan, bilginin içerisindeki sıradan bir konumdan ibaret olduğunu, bilginin yeni bir biçim bulmasıyla bu icadın da yok olacağını söylerken, ekonomik ve siyasal süreçlerin insan bilimleri üzerindeki tesirine odaklanacağını ima eder.[29] İnsanı var kılan bilme pratikleri arasında Foucault'nun özellikle yoğunlaşmayı seçtiği alanlar biyoloji, filoloji ve iktisat disiplinleridir. Bu tercih rastlantısal değildir; zira Foucault'ya göre insan, yaşayan, konuşan ve çalışan bir varlıksa, bunu tümüyle bahsi geçen pratiklere borçludur. Bu yolla insan "kendine temsiller sunma gücüyle o zamana kadar doğal yerleşim yerleri olmuş olan temsil etmeyi terk ederek, hayatın üretimin ve dilin yasalarına göre şeylerin derinliğine çekilen ve kendi içlerine kapanan

[26] Michel Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", çev. Işık Ergüden, *Felsefe Sahnesi-Seçme Yazılar 5*, yay. haz. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 49.
[27] Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 2002, s. 36.
[28] Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler-İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2001, s. 476.
[29] Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 23.

canlılar, mübadele nesneleri ve kelimeler tarafından açılmış bir oyuğa yerleşir".[30] Böylelikle insan, çalışmaya, yaşama ve dile tabi hale gelir. Varoluşunun tüm somut belirlenimlerini burada bulur, ona ancak sözcükleri, organizması ve üretimi üzerinden ulaşılabilir. Bir canlı, kendini kendisine ancak sözcüklerin bir taşıyıcısı ve bir üretim aracı olarak açar, varoluşunu bu pratikler üzerinden anlamlandırır.[31] İnsan bilimlerinin bu projesi, metafiziğin sonu, insanın doğuşu ve modernliğin alametlerinin buluşma noktasıdır. Zira Foucault'nun sözleriyle modernlik:

> Kendi organizmasının içinde, kafasının kabuğunun içinde, organlarının donanımı içinde ve fizyolojisinin bütün sinir dokusu içinde var olmaya koyulduğunda... insanın ilkesi, ona egemen olan ve ürünü elinden kaçan bir çalışmanın kalbinde var olduğunda... insan düşüncesinden çok daha eski olduğu için, onun sözünde hayat bulmasına rağmen anlamlarına egemen olamadığı bir dilin kıvrımlarının arasına yerleştirildiğinde başlamıştır.[32]

Foucault'ya sorulacak olursa, Husserlci fenomenolojinin kökenleri dahi bu kesişmede aranmalıdır: Yaygın olarak, fenomenolojinin kartezyen *cogito* temasıyla Kantçı aşkınlık motifini birleştirdiğine ve Batı *ratio*sunu yeniden canlandırdığına inanılsa da, Husserl bunu, *cogito*nun işlevini (düşünceden hareketle hakkında şüphe duyulamayacak bir varoluşa götürmekten, düşüncenin kendi kendisinden nasıl kurtulabileceğini göstermeye) ve aşkınlık çözümlemesinin uygulama noktasını (bir doğa bilimin olabilirliğinden insanın kendi kendisini düşünmesinin olabilirliğine) değiştirerek yapar. Haliyle Foucault için Husserlci fenomenoloji projesi, "bundan iki yüz yıl önce zuhur etmiş" insan figürüne yani hayatın, emeğin ve dilin keşfine bağlıdır.[33]

[30] A.g.e., s. 437.
[31] A.g.e., s. 437.
[32] A.g.e., s. 443.
[33] Paragrafın başından itibaren özetleyerek sunmaya çalıştığımız bütün bir tartışma için bkz.: A.g.e., s. 453-454.

İtiraf etmek gerekir ki, Foucault, Husserlci fenomelojiyi mahkum etmekte fazla aceleci davranır. Gelgelelim sorunu, on sekizinci yüzyılın sonuyla birlikte kendisini gösteren siyasal ve ekonomik kırılmanın bağrından doğan bilimsel/bilgisel pratiklere; bu pratiklerin insanı, hayatın, emeğin ve dilin yeniden kavramsallaştırılması üzerinden inşa etme çabalarına bağlamakta haklıdır. Bunu yaparken de ilk elden on sekizinci yüzyılın, insan bilimlerine insan ve insan doğası adı altında bir miras bırakmadığı, insan bilimlerinin on sekizinci yüz yıl sonrası kat ettikleri epistemolojik alana önceden hükmeden bir bilimsel pratiğin olmadığı yönündeki savına yaslanır. Bu bakımdan Foucault'nun önüne koyduğu hedef, bu pratiklerin gelişiminde tarihsel bir sürekliliğin izini aramak yerine ilkin insan bilimlerinin, insanı bilimsel nesnelerin cephesine taşıma kararı almalarıyla ortaya çıktığını; sonra da insan bilimlerinin, insanın kendisini Batı kültürünün içinde hem düşünülmesi hem de bilinmesi gereken bir şey olarak koyduğu gün doğduklarını keşfetmektir.[34]

Mevzubahis Foucault olduğunda, insan bilimlerinin epistemolojik bir ürünü olarak gördüğü insanın "çabuk ihtiyarladığı", artık zamanının dolduğu, kumsala yazılan bir yazı gibi yeni bir dalgayla silinip gideceği gibi şöhreti kendinden menkul birçok tezi sıralayabiliriz. Ancak yüzleşmemiz gereken karar anını da bu savlarda takılıp kalarak daha fazla erteleyemeyiz: Ya arkeoloji ve soykütüğü yöntemini, genel geçer bir kuramsal girişim adına öne sürmediğini, soyut evrenselliklerdense somut tekillikleri yeğlediğini, bu bağlamda insana önerebileceği şeyin, normların dünyasında marjlara kayarak delilik deneyiminin özgürleştirici etkisine açılmaktan geçtiğini ya da *Cinselliğin Tarihi*'nde "kendilik kaygısı" temelinde öne sürdüğü insanın kendisinin kendisi üzerinde çalışmasından öte bir şey olmadığını her fırsatta dile getiren Foucault ile yolumuzun sonuna vardığımızı söyleyeceğiz. Ya da akademinin siyaseti felç eden siyasallaşma formuna karşı, bugünün akademisinin, insan bilimlerinin ve felsefesinin selameti adına, her durumda egemen iktidarın hanesine artı puanlar yazacak tarzda değil de egemen iktidarın akademi üzerindeki hâkimiyetine kısa devre yaptıracak tarzda iş gören bir siyaset formunu devreye sokarak pratiği kuramla teyellemenin yollarını aramaya devam edeceğiz. Tercihimizin ikinci yönde olacağı açık;

[34] A.g.e., s. 480.

Akademinin siyaseti felç eden siyasallaşma formuna karşı, bugünün akademisinin, insan bilimlerinin ve felsefesinin selameti adına, her durumda egemen iktidarın hanesine artı puanlar yazacak tarzda değil de egemen iktidarın akademi üzerindeki hâkimiyetine kısa devre yaptıracak tarzda iş gören bir siyaset formunu devreye sokarak pratiği kuramla teyellemenin yollarını aramaya devam edeceğiz.

ancak burada Negri ve Hardt'ın Foucault okumasına başvurursak, varacağımız yer uğruna Foucault'yu terk etmek zorunda olmadığımızı da göreceğiz. Öyle ki Negri ve Hardt, Foucaultcu projenin, "insanın ölümünden sonra hümanizm"in ne olduğunu soruşturduğunu, anti-hümanist bir hümanizmin ne demeye geldiğini açık kılmayı önüne hedef koyduğunu, bu yönüyle de bir çıkmaz sokağa değil yeni bir başlangıca, yeni bir zemin ihtiyacına işaret ettiğini söyleyecekler.[35] Biz de buradan aldığımız cesaretle bu anti-hümanist zemini, insanın siyasal düzene tabiiyetini pekiştiren insan bilimlerini değerden düşürecek ve insanın tüm bağımlılık ilişkilerini ifşa edecek yeni bir sosyal bilim tasarımının hizmetine koşmaya çalışacağız. Bu uğurda son olarak, Habermas'ın özgürleşimci ilgi üzerine inşa etmeye çalıştığı eleştirel ve siyasal bir sosyal bilim projesinin sözünü ettiğimiz hamleyi gerçekleştirmek adına ne gibi fırsatlar sunduğuna bakacağız.

Habermas, bilgileri ve bunların yapısı etrafında örgütlenen kuramları, "insan türünün yeniden üretim ve öz kuruluşunun kendine özgü temel koşullarına kök salmış temel yönelimler" olan bilgi-kurucu ilgiler üzerinden değerlendirir.[36] Böyle bakıldığında, pozitif bilimlerin uygulamalı/kullanılabilir bilginin üretimiyle ilgilendikleri ve bu yönleriyle, araçsal eylemin davranışsal dizgesi içerisinde kaldıkları, Dilthey'ın betimlediği ve Habermas'ın da tarafını tuttuğu insan bilimlerinin ise, pratik bilginin bilim öncesi düzeyde yer alan karşılıklı anlama zemini üzerinde yükselen yorumcu bir yaklaşımla

[35] Michael Hardt, Antonio Negri, *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008, s. 113.

[36] Jürgen Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Küyerel Yayınları, 1997 s. 239.

aydınlatıldığı görülür. Yine bu temelde ampirik çözümleme, gerçekliği, nesneleştirilmiş doğa süreçleri üzerinde olanaklı, uygulamalı denetimin perspektifinden ortaya koyarken, hermeneutik karşılıklı anlamanın öznelerarasılığını ayakta tutma gayesi güder.[37] Dolayısıyla ampirik bilimler, kendilerini araçsal eylemin koşullarına bağlarken, hermeneutik bilimler, iletişimsel eylem düzeyinde iş görürler. Bu bilimlerin kullandıkları dil de ilgileri ölçüsünde şekillenir. Araçsal eylemin davranışsal dizgesiyle nesneleştirilen gerçeklik, ampirik–analitik bir dilde ifadesini bulur. İletişimsel eylem düzeyindeyse, toplumsallaşmış bireyler arasındaki öznelerarasılığın zemini tesis edilir. Burada dil oyunlarının simgeleri, dünyanın yorumlama ve etkileşim şemalarını yapılandırır. Bizim bu zemine ayağımızı basabilmemizin koşuluysa söz konusu dil oyunlarının dilbilgisel simgelerini içselleştirebilmemizdir ki, Habermas'a göre, araçsal eylemin yinelenebilir sonuçları adına ortadan kaldırdığı bireyselleşmiş deneyimin yitirilmesinin önüne ancak bu yolla geçilebilir.[38]

Habermas, bu iki çizginin bilgi-kurucu ilgilerini teknik ve pratik ilgiler olarak adlandırırken üçüncü bir ilgi türünü -Kant ile Fichte'nin mirasından çekip çıkardığı özgürleşimci ilgiyi- gündeme getirir.[39] Özgürleşimci ilgi, etkileşim halindeki bireylerin toplumsallaşma koşullarını, teknik bakımdan denetlenilebilir kılınan bir çevrede iletişimsel olarak eyleyen şahısların maddi değişim koşulları çerçevesinde, simgesel etkileşimin ve araçsal eylemin koşullarını gerçekleştirmeyi amaç edinir ve edindiği ölçüde de teknik ve pratik ilgilerin sınırlı biçimlerini üstlenir.[40] Gelgelelim gündelik yaşamda karşılıklı anlamanın öznelerarasılığını korumaya yönelik bu ilgi, kamusal iletişimin iktidar ilişkileri tarafından sekteye uğratılmasının önüne geçemez.

[37] A.g.e., s. 233.
[38] A.g.e., s. 235.
[39] A.g.e., s. 254.
[40] A.g.e., s. 256.

Haliyle, teknik ve pratik ilgiyi üstlenen özgürleşimci bir ilginin, karşılıklı anlama zemini üzerinde kuracağı iletişimsel bir öznelerarasılık kuramının önündeki engel, iktidarın tahrif edici işlevidir.[41] Şu durumda Habermas için, bilginin radikal bir eleştirisini üstlenecek yegâne etkinlik olan sosyal bilimin odaklanması gereken yer tam da burasıdır. Zira iktidar ve ideoloji, çarpıtılmış iletişimden başka bir şey değildir.[42]

Habermas, iletişimi rayından çıkaran iktidar ve ideolojinin kendilerini toplumsal alana nasıl yaydıkları sorusunun cevabını *İdeoloji olarak Teknik ve Bilim*'de ararken ilkin Max Weber'in rasyonalizasyon kavramına bakar ve kapitalist rasyonalizasyon eleştirisini neredeyse bütünüyle Weber'in perspektifiyle biçimlendirir. Rasyonalizasyon, rasyonel karar verme ölçütlerine tabi toplumsal alanların yaygınlaşması anlamına gelir gelmesine ancak bu yayılma, araçsal eylemin ölçütlerinin yaşamsal alanlara sızmasına yol açan toplumsal çalışmanın endüstrileşmesi sürecinden başka bir şey değildir. Bilimsel ve teknik ilerlemenin kurumsallaşması, bu yayılmanın önüne geçmek şöyle dursun iyiden iyiye demini almasını sağlayan bir unsur olmuştur.[43]

Rasyonalizasyon, rasyonel karar verme ölçütlerine tabi toplumsal alanların yaygınlaşması anlamına gelir gelmesine ancak bu yayılma, araçsal eylemin ölçütlerinin yaşamsal alanlara sızmasına yol açan toplumsal çalışmanın endüstrileşmesi sürecinden başka bir şey değildir. Bilimsel ve teknik ilerlemenin kurumsallaşması, bu yayılmanın önüne geçmek şöyle dursun iyiden iyiye demini almasını sağlayan bir unsur olmuştur.

Dolayısıyla Habermas, Weber'in bir rasyonalizasyon süreci gördüğü yerde, Marcuse'nin iktidarı görmesini ve yaşam ilişkilerinin, kapitalist rasyonalizasyonun ölçütlerine göre yeniden tarif edişini, siyasal olarak teşhis edilemeyecek bir iktidarın kurumsallaşması yönünde yorumlamasını yerinde

[41] A.g.e., s. 276.
[42] A.g.e., s. 341.
[43] Jürgen Habermas, "'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim", çev. Mustafa Tüzel, *'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993, s. 33.

bulur. Peki, iktidarı bu hayaletsi yapıya büründüren nedir? İşte tekniğin/teknolojinin işlevi burada açığa çıkar. İktidar artık tekniğe eklemlenmez, yaptığı daha çok kendisini doğrudan onun yapısıyla örtüştürmek, kendisini toplumsal uzama teknoloji aracılığıyla değil teknoloji olarak yaymaktır.[44] Habermas için çalışmanın araçsal eylemle, rasyonel seçimle ve ampirik bilgiyle olan bağının açığa çıktığı yer burasıdır. Öyle ki, çalışma araçsal eylemi, rasyonel seçimi veya bunların kombinasyonunu imlerken, araçsal eylem ampirik bilgiye dayanan teknik kurallara uyar. Bu kurallar ise, gözlenebilir fiziksel ve sosyal olaylar hakkında kesin öngörüler içerirler.[45] Dolayısıyla teknokratik bilinç, otoriter devletin açık iktidarını, teknik işlemsel yönetimin manipüle edici baskıları karşısında gevşetirken bir yönüyle daha az ideolojiktir ama diğer yönüyle daha karşı konulamaz ve daha geniş bir etkiye sahip olacak şekilde vücuda gelir. Çünkü sadece pratik sorunlara perde çekmekle, belirli bir sınıfın iktidar ilgilerini haklı çıkarmakla ve bu yolla başka bir sınıfın özgürleşim gereksinimini bastırmış olmakla kalınmaz; aynı zamanda insan türünün özgürleşimci ilgisine de denk düşmeye başlar.[46] Netice itibariyle "bilimin şeyselleştirilmiş modelleri sosyo-kültürel yaşama evreninde gezin"meye başladıklarında, pratik ve teknik arasındaki ayrım belirsizleşir. Kendini teknik ve bilimle pekiştiren bu yeni ideoloji, anlaşmanın öznelerarasılığının korunması kadar iktidar içermeyen bir iletişimin kurulmasını da bünyesinde ihtiva eden özgürleşimci pratik ilgiyi tahrif eder. Öyle ki, bu pratik ilgi, teknik kullanım gücünün ardında yok olur.[47]

Nihayetinde Habermas'ın gözüyle bugünün sorunu, iletişimsel eylemin anlaşma süreçlerinden koparılarak sermaye ve iktidar gibi genelleştirilmiş araçsal değerler üzerinden yeniden koordine edilmesidir. Bu süreci yürüten yönetim araçları, dilin yerini alıp toplumsal eylemi değerler hakkında görüş birliğinden koparırlar ve araçların yürüttüğü amaçsal rasyonellik doğrultusunda dönüşüme uğratırlar. Bu noktada toplumsal alanın çelişkisi, kendisini dilin alternatifsiz bir anlaşma amacını oluşturduğu gündelik yaşam iletişiminin yaşama evrenine bağlı öznelerarasılık yapılarıyla,

[44] A.g.e., s. 36.
[45] A.g.e., s. 42.
[46] A.g.e., s. 59.
[47] A.g.e., s. 60.

eylemin yönetme mekanizmalarının artan karmaşıklığı arasında gösterir.[48] Hemen söyleyelim, Habermas kendi çizdiği bu tablo karşısında hiç de karamsar değildir. Ona göre kapitalist rasyonelleşmenin bu istilasının kendisini başka bir düzlemde var eden bir rasyonelleşmenin yerini alamaması durumunda, özgürleşim potansiyelinin etkinliğe dönüşeceği ortam hazırlanmış olur. Dolayısıyla iktidarın teknikle el ele yürüttüğü istilanın toplumsal uzamın her yerini örtecek şekilde vuku bulması mümkün değildir. Rasyonalizasyonun özgürleştirici boyutu olgunlaşmak için dil aracılığıyla sağlanan etkileşim ortamında, iletişimin sınırlarının kaldırılmasını beklemektedir:

> Eylemi yönlendiren ilkelerin ve normların uygunluğu ve istenilirliği üzerine, amaç-rasyonel eylemin ilerleyen alt sistemlerinin sosyo-kültürel etkisi ışığında kamusal, sınırlandırılmamış ve iktidar içermeyen tartışma-politik ve yeniden politikleştirilmiş irade oluşum süreçlerinin tüm düzlemlerinde bu türden bir iletişim 'rasyonelleştirme' gibi bir şeyin olanaklı olabildiği tek ortamdır.[49]

Bu haliyle rasyonalizasyonun varacağı yer, toplumun ve doğanın nesneleştirilmiş süreçleri üzerindeki teknik kullanım gücünün artması ya da toplumsal sistemlerin kusursuzca işlemesi değil, bireylerin daha geniş özgürlük alanlarına kavuşmasıdır. Teknik ve bilimin araçlarıyla donatılmış geç kapitalizmin tahakküm mantığının bu sürece karşı yegâne direnme yolu, siyasetin bu formundan arındırılmış bir kamusal alana bağlı kalmaktır. Bunu yaşama evrenine onun özerklik görüntüsüne zarar vermeden araçsallaştıran yeniden üretimin zorlayıcı mekanizmalarını, iletişimsel eylemin gözenekleri içerisinde gizleyerek yapar. Buradan yapısını ifşa etmeden anlaşmanın olası öznelerarasılık biçimini bulandıran yapısal bir şiddet doğar.[50] Dolayısıyla Habermas'a göre, toplumsal alanda şeylerin gidişatına yönelik bir müdahalenin gerçekleşebileceği bir çatışma sahasının peşine ancak geç kapitalist toplumun bağışıklığını siyasetten arındırmak yoluyla güçlendirmeye mahkum olduğu yerde, kitle iletişim araçlarıyla yönetilen bir kamusal alanda

[48] Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001, s. 361.
[49] Jürgen Habermas, "'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim", s. 65.
[50] Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s. 622.

düşülebilir.[51] Habermas'ın yapıtını bütününde göz önüne aldığımızda, siyasetten arındırma süreci doğrudan politik bir müdahale olduğundan, karşılıklı anlamanın art alanındaki tarihsel, toplumsal ve kültürel yaşama evreni teknik ve bilim tarafından işgal edildiğinden, iletişimin özgürleşmesine dayanan bir sosyal bilim tasarımı siyasal bir karşı müdahale kisvesine bürünür. İktidar içermeyen ve tartışma ilkesine sarılan politik bir irade, diyaloga bağlı bir düşünmenin politik iktidarını destekleyen ilişkiler, "politik olarak etkili bir tartışmayı" gerektirir elbet;[52] ancak bu tartışmanın zemini konusunda da sosyal bilimin söyleyeceği sözler olacaktır. Bizim varmak istediğimiz yer tam da burasıdır. Nitekim Habermas'ın eleştirel bir sosyal bilimin önüne koyduğu ödev, pratik ilgi bağlamında *nomolojik* (yasa koyucu) bilgi üretmekten öte, kuramsal önermelerin ne zaman toplumsal eylemin değişmez yasalarını, ne zaman ideolojik olarak katılaşmış olmakla birlikte ilkece değiştirilmesi mümkün bağımlılık ilişkilerini kavradıklarını ayırt etmeye çalışmak olacaktır.[53] Niyetimiz Habermasçı bir sosyal bilim/insan bilimi/felsefe tasarımını yeniden gündeme getirmek değil, aksine diyalogun, üstelik Habermas'ın sınırlarını çizdiği haliyle bir diyalog formunun uzlaşmayı her koşulda egemen iktidarın lehine sonuçlanacak şekilde tesis etmek gibi tehlikeli bir işlev üstlenebileceğini düşünüyoruz. Sadece kuramın nerede krize girdiğini, kuramın icra edildiği uzam olarak addedilen akademinin ve onun taşıyıcılarının -yani akademisyenlerin- nereden başlayacaklarını tespit etmemiz açısından Habermas'ın söylediklerine önem veriyoruz:

> Yeni bir çatışma sahası, sisteminin kenarındaki karşıtlık çatışmaları bir yana bırakılırsa, gücülleştirilmiş sınıf karşıtlığı yerine ancak geç kapitalist toplumun kendini halk kitlelerinin politikasızlaştırılması aracılığıyla teknokratik arka-plan ideolojisinin sorgulanmasına karşı bağışık kılmak zorunda olduğu yerde, yani: kitle iletişim araçlarıyla yönetilen bir kamusal alan sisteminde ortaya çıkabilir. Çünkü amaç-rasyonel eylemin sistemlerindeki ilerlemeler ile kurumsal çerçevenin özgürleştirici değişimleri arasındaki –teknik sorunlarla pratik sorunlar

[51] Jürgen Habermas, "'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim", s. 66.
[52] Jürgen Habermas, "Teknik İlerleme ve Sosyal Yaşama Evreni", çev. Mustafa Tüzel, *'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993, s. 78.
[53] Jürgen Habermas, "Bilgi ve İlgi", s. 103.

> arasındaki- farkın, sistem için gerekli bir örtülüşü ancak burada pekiştirilebilir. Açıkça göz yumulan tanımlamalar, *neyi* yapmak istediğimize ilişkindir, ama *nasıl* yapmak istediğimize, erişilebilir potansiyeller açısından baktığımızda, nasıl *yaşayabileceğimize* ilişkin değildirler... ayırt edilebilir ilgilerle yeni çatışma sahasına yönelen biricik protesto potansiyeli, her şeyden önce belirli üniversiteli ve öğrenci grupları arasında ortaya çıkmaktadır.[54]

Habermas'ın zamanında vurguladığı gibi bugün de akademiyle, akademinin bilim yapma tarzıyla ilgili en can alıcı sorun, üniversitenin bir çatışma alanı, *kampfplatz* olarak nasıl örgütleneceğidir. Sorunun çözümü yönünde atılacak ilk adımsa, kendinden başlayıp yeniden kendine dönen kuramsal süreçlerin pratikle olan temasını, egemen iktidarın politik tahribatlarını bertaraf edecek kurucu bir siyasete yaslanacak şekilde yeniden kurmaktır. Türkiye felsefe geleneğinin önemli bir kesiminin bir yanda pozitivist diğer yanda hermeneutik kutuplarda saf tutarak içinde hapsolduğu yöntem ve nesnellik tartışmalarının atılacak bu adımı sürekli ertelediği de ortadadır. Çoktan sonlanmış olması gereken bir tartışmanın bıkmadan usanmadan yeniden üretiliyor olması da bu ertelemenin kimi zaman bilinçli bir şekilde icra edildiği yönünde şüpheler doğurmaktadır. Böylelikle

Türkiye felsefe geleneğinin önemli bir kesiminin bir yanda pozitivist diğer yanda hermeneutik kutuplarda saf tutarak içinde hapsolduğu yöntem ve nesnellik tartışmalarının atılacak bu adımı sürekli ertelediği de ortadadır. Çoktan sonlanmış olması gereken bir tartışmanın bıkmadan usanmadan yeniden üretiliyor olması da bu ertelemenin kimi zaman bilinçli bir şekilde icra edildiği yönünde şüpheler doğurmaktadır. Böylelikle pratiğin harcını kuramla yoğurmak, kurama pratik üzerindeki değiştirici dönüştürücü işlevini yeniden kazandırmak gibi bir hedef daha baştan akademik dilin dışına atılabilmiştir.

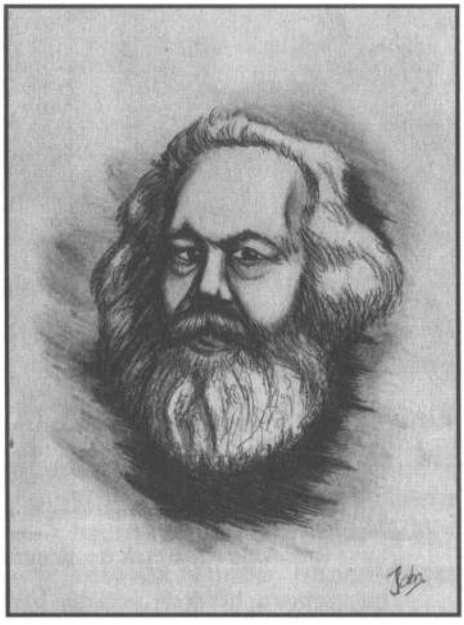
[54] Jürgen Habermas, "'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim", s. 66.

pratiğin harcını kuramla yoğurmak, kurama pratik üzerindeki değiştirici dönüştürücü işlevini yeniden kazandırmak gibi bir hedef daha baştan akademik dilin dışına atılabilmiştir. Derrida'nın Marx ve ünlü on birinci teze yönelik teşhisi Türkiye akademisi için de halen geçerliliğini korumaya devam etmektedir:

> Marx'ı Marksizme karşı kullanıp, siyasal buyrultuyu sınıflandırılmış bir yapıtın sakin sakin yorumlanması, açımlanması içinde etkisiz kılmak ya da sesini boğmaktır... Yakınlarda ortaya çıkan bu basmakalıp tavır istesek de istemesek de, hoşgörünün yüzünü gösterip, önce belirli bir *corpus*'u harekete geçirip, başkaldırıyı susturarak (ayaklanmayı, öfkeyi, devrimci atılımı esinleyen *başkaldırı* geri gelmesin de *geriye dönüş* kabul edilir zaten) gizli yatan bir gücü elden geldiğince etkisiz kılabilmek için, Marksist *göndermeyi* ta en derinlerine varıncaya dek siyasetten arındırmaya yöneliktir. Marx'a geri dönüşü ya da Marx'ın geri dönüşünü kabul edebiliriz, ama tek bir koşulla, yalnızca şifreyi çözmekle kalmayıp, eyleme geçilmesini ya da şifre çözmeyi (yani yorumlamayı) "dünyayı değiştiren" bir dönüşüm kılmayı buyuran şeyi hasıraltı etmek gerek.[55]

Derrida'nın dert yandığı akademik tavrı benimseyebiliriz; on birinci tezi görmezden gelerek, yorumun yanından değiştirmeyi, kuramın yanından pratiği, akademinin yanından kurucu bir siyaseti kovarak yolumuza devam edebilir, Marx'ı "sakin sakin, nesnellikle, yan tutmaksızın üniversitelerde, kitaplıklarda, kolokyumlarda, akademik kurallara uygun biçimde" ele alabiliriz.[56] Ancak bu durumda Žižek'in de yakındığı "kökten bir değişimin gerekliliği üstüne olabildiğince çok konuşalım ki hiç değişim olmamasını garantiye alalım!"[57] tavrını aynen sürdürmüş oluruz. Bu yoldan gider ve

[55] Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri-Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 58-59.
[56] A.g.e., s. 59.
[57] Slavoj Žižek, *Lenin Üzerine*, çev. Nilgün Aras, İstanbul: Encore Yayınları, 2004, s. 10.



akademinin failleri olarak konumlarımızı sağlama alırız belki ama bir yandan da egemen iktidarın tahakküm mekanizmalarına çomak sokabilecek olası pratikler üzerine düşünme imkânını da rafa kaldırmış olacağımızı bilmemiz gerekir. Oysa asıl farkına varmamız gereken, Büşra Ersanlı'nın derslerinde "halk nasıl ayaklandırılır?"[58] sorusuna cevap aradığı gerekçesiyle tutuklandığı, on birinci tezi önüne hedef olarak koyan bir akademi hayaletinin yeniden musallat olacağı korkusuyla Ursula Le Guin'in "Devrim yapılmaz, devrim **olunur**!" şiarının sihirli bir değnekle "Devrim yapılmaz devrim **okunur**!" şiarına dönüştürüldüğü zamanlarda yaşıyorken böyle bir lüksümüzün olmadığıdır. Ne yapılacağıyla ya da nereden başlanacağıyla ilgili olarak ise Foucault'nun Immanuel Kant'tan ve onun aydınlanmanın ne olduğuna dair yürüttüğü sorgulamadan aldığı ilham yolumuza ışık tutabilir. Kant felsefesinde asıl önemli şeyin bir "hakikat analitiği"ni bünyesinde barındırıyor oluşundan ziyade "şimdinin ontolojisi"ne[59] kapı aralıyor oluşu olduğunu söyleyen Michel Foucault, "şimdiki zamanın sorgulanması olarak"[60] modern felsefenin inşasında Kant'a başrolü verir. Bizim için Kant'ın bu rolü, hem de bu kısacık metinle bu rolü almasını sağlayan unsur, onun aydınlanmayı basitçe "insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulması"[61] biçiminde tarif etmesi değil, bu reçeteyi yazarken (Kant'ın "subay", "maliyeci" ve "din adamı"

[58] http://bianet.org/bianet/siyaset/133841-ya-ispat-et-ya-istifa-et

[59] Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?" (1), çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar-Seçme Yazılar 2*, yay. haz. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 172.

[60] A.g.e., s. 164.

[61] Immanuel Kant, "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", çev. Nejat Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar*, yay. haz. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1984, s. 213.

figürleriyle sırasıyla, ordu, bürokrasi ve din kurumlarını karşısına aldığını akılda tutarak[62]) toplumun itaat mekanizmalarıyla mücadeleye girişmenin, bu mücadeleyi olan bitene dair sorulan sorulara kuramsal yanıt bulma teşebbüslerine iliştirmenin elzem olduğunu görmesiydi. Böylece Kant'la birlikte bizler, "nedir?" sorusunun alışılageldiği üzere yalnızca kavramsal bir akıl yürütmeyle değil ama aynı zamanda bir dizi toplumsal kurumun eleştirisiyle cevaplandığına tanıklık ettik. İşte kuramla pratik arasındaki mesafenin aşılması ve akademinin darboğazından kurtarılması yönündeki hamle, böyle bir tavırdan ziyade salt bir nesne ve yöntem tartışmasında sıkışıp kalan Husserl'den ya da çözümü varlığın hakikatinin yeniden hatırlanması ekseninde yürütülecek bir metafizik eleştirisinde arayan Heidegger'den (ve onun takipçisi Vattimo'dan) doğru değil; rotaları farklı olsa da, bu tavırda ortaklaşan pozitivist bilim mantığının egemenliğini liberalizmin ve kapitalist rasyonalizasyonun yükselişiyle ilişkilendiren Horkheimer'ın, Marcuse'nin (ve üvey kardeş Habermas'ın) ve insanın yaşayan, konuşan ve çalışan bir özne olarak egemen iktidarın talepleri doğrultusunda nasıl tesis edildiğini göstermeye çalışan Michel Foucault'nun önemli momentlerini oluşturduğu bir karşı-gelenekten doğru tartışılabilir. Bu kapı bir kez aralandığında bilgi üretim süreçlerinde kâh ekonomik sömürü formlarıyla kâh politik tahakküm mekanizmalarıyla akademiyi piyasanın taleplerine göre yeniden şekillendirme gayretindeki egemen iktidarın maskesini düşürme imkânı da akademinin eline geçebilecektir.

[62] A.g.e., s. 215.

Spekülatif Sol

Bruno Bosteels

Çev. Kemal Özdil

Komünizm bizim için yaratılması gereken bir durum, gerçeğin ona uydurulmak zorunda olacağı bir ideal değildir. Biz şeylerin mevcut durumunu ortadan kaldıran gerçek hareketi komünizm diye adlandırıyoruz.

Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, ed./çev. C. J. Arthur

Marksizmsiz Komünizm?

Bir keresinde bir arkadaşım kışkırtıcı biçimde, Alain Badiou'yu Marksist olmasından önce hatta öyle olmaksızın, öncellikle komünist bir filozof olarak tarif etmişti. Badiou'nun Sovyetler Birliği'nin çöküşünü ele aldığı *Of an Obscure Disaster: On the End of the Truth of State*'den bir pasaj, bu cüretli değerlendirmeyi onaylıyor görünmektedir. Bu yüzden, başka bir deyişle, komünizmin "ölümü" hakkındaki bütün nostaljik ve/veya tarih ötesi hükümlere karşı şaşırtıcı olmayan bir çürütmeyle Badiou, belirli bir komünist öznelliğin sabit ve görünürde ebedi doğasını onaylayıverir:

> Spartaküs'ten Mao'ya (ayrıca var olan Devlet'in Mao'su değil, fakat aşırı, karmaşık olan isyankâr Mao), Yunan demokratik başkaldırılarından dünya çapındaki 1966-1976 arasındaki on yıllık dönem, bu anlamıyla bir komünizm meselesidir ve öyle olagelmiştir. Lekelenmiş olan bu sözcük, içerdiği isyankâr öznelliğin felsefi ve dolayısıyla ebedi olan kavramının başka bazı adlandırmalarıyla yer değiştirmiş olsa da, her zaman bir komünizm meselesi olacaktır.[1]

Badiou'nun cesur bir başkaldırıya gereksinim duyan komünizmin sabit bir biçimini onaylaması, sözde totalitarizmin ve "gerçekte var olan sosyalizmin" muhtelif devletlerinin uzun zaman önce savunmayı bırakmış olduğu devrimci projenin eşzamanlı çöküşünden, belirli bir komünist görüşü *(notion)* benzer bir şekilde kurtarmayı amaçlayan geç 1980'ler ile erken 1990'ların küçük fakat önemli sayıdaki radikal düşünürler topluluğu arasına onu yerleştirmiş gibi görünür. Félix Guattari ve Antonio Negri, *Bizim Gibi Komünistler*'in açılış cümlelerinde "'komünizmi' kendi kötü şöhretinden kurtarmak" projesi gibi bir işlemle neyi kastettiklerini açıklamadan önce şöyle yazarlar: "Komünizmin görkemli hayalini Jakoben mistifikasyonlardan ve benzer Stalinist kabuslardan kurtarmaya ihtiyacımız var; bu eklemlemenin —emeğin kurtuluşu ile öznelliğin kurtuluşu arasındaki bir ittifakın— gücünü ona geri verelim."[2] Guattari ve Negri, kötü şöhretinden

Badiou'nun cesur bir başkaldırıya gereksinim duyan komünizmin sabit bir biçimini onaylaması, sözde totalitarizmin ve "gerçekte var olan sosyalizmin" muhtelif devletlerinin uzun zaman önce savunmayı bırakmış olduğu devrimci projenin eşzamanlı çöküşünden, belirli bir komünist görüşü *(notion)* benzer bir şekilde kurtarmayı amaçlayan geç 1980'ler ile erken 1990'ların küçük fakat önemli sayıdaki radikal düşünürler topluluğu arasına onu yerleştirmiş gibi görünür.

[1] Alain Badiou, *D'un désastre obscur: Sur la fin de la vérité d'Etat*, La Tour d'Aigues: L'Aube, 1998, 14; İngilizcesi, "Philosophy and the 'Death of Communism,'" *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy* içinde çev./ed. Oliver Feltham ve Justin Clemens, Londra: Continuum, 2003, 131.

[2] Félix Guattari ve Antonio Negri, *Communists Like Us: New Spaces of Liberty, New Lines of Alliance*, çev. Michael Ryan, New York: Semiotext[e], 1990, 7, 19.

benzer şekilde kurtarılması gereken "demokrasi" görüşüyle "komünizm" hayalini yan yana koyduklarında, tam da Badiou'nun kendi tarzını bile öncelemiş gibidirler:

> Bu bitişmede "demokrasi" sözcüğü yeniden tanımlanmalıdır. "Komünizm" sözcüğü açıkça tahrif edilmiş fakat demokrasi sözcüğü bizzat tahrip edilmiş ve sakatlanmıştır. Yunan polisinden Rönesans ve Reformun halkçı ayaklanmalarına, büyük liberal devrimlerle aynı anda var olan proleter başkaldırılardan itibaren demokrasi, halk aracılığıyla gücün meşrulaştırılması ile her zaman eşanlamlı olmuştur.[3]

Komünizmin geleceği, halkın insanlar olarak saf kendine içkinliği üzerinden verili olmayacaktır; bunun yerine, henüz gelmemiş olanın geçiciliğine uygun olarak her bir cemaatin radikal sonluluğuyla damgalanan bütün gelecek siyasetlerin özüne aittir. Diğer bir deyişle, şeffaf içkinliğin açığa çıkması olarak değil, fakat temelsiz bir ortak-olmanın takibi olarak komünizm, içkinlik ve aşkınlığın kâbus gibi rüyalarından ve benzeri şekilde tözün ya da öznenin bilinen bütün öznitelik ve özelliklerden ölçülemezliğinden yüz çevirir.

Tıpkı demokrasi gibi doğru bir şekilde anlaşıldığında, komünizm, halkın *(the people)* kendini insanlar *(people)* olarak ya da aksine insanların *(people)* kendini içkin bir meşrulaştırma hareketi içinde halk *(the people)* olarak inşa ettiği bu sabit süreci adlandıracaktır.

Ayrıca komünizmin bir savunusunu, Gilles Deleuze ya da Benedict Spinoza'dan oldukça farklı olan Jacques Derrida ya da Martin Heidegger'e borçlu diğer bir felsefi gelenekte bulabiliriz. Bu yüzden Jean-Luc Nancy *The Compearance*'da "*Komünizm*, kuşkusuz hâlâ gelmekte olan bir düşüncenin modası geçmiş ismidir" diye ileri sürer: "Gelmiş olduğu zaman bu ismi taşımayacaktır -aslında anlaşıldığı anlamda 'düşünülmeyecektir'. O bir *şey* olacak. Ve bu şey, belki halihazırda buradadır ve gitmemize izin vermez. Fakat belki de tanımaktan aciz olduğumuz bir biçimde buradadır."[4] *The Inoperative*

[3] Age., 55.

[4] Jean-Luc Nancy ve Jean-Christophe Bailly, *La Comparution (politique à venir)*, Paris: Christian Bourgois, 1991, 62. İngilizcesi, "La Comparution/The Compearance: From the Existence of

Community'de Nancy, bu öngörülemez geleceğin geniş alanına temkinli biçimde çoktan girmiş bulunuyordu: "Kesintiye uğratılmış mitin cemaati, yani bir bakıma cemaati olmayan cemaat ya da cemaati olmayan komünizm bizim varış noktamızdır. Diğer bir deyişle, en yakın geleceğimize ilişkin kendisine doğru çağırıldığımız ya da görevlendirildiğimiz şey budur."[5] Bu durumda elbette ki komünizmin geleceği, halkın insanlar olarak saf kendine içkinliği üzerinden verili olmayacaktır; bunun yerine, henüz gelmemiş olanın geçiciliğine uygun olarak her bir cemaatin radikal sonluluğuyla damgalanan bütün gelecek siyasetlerin özüne aittir. Diğer bir deyişle, şeffaf içkinliğin açığa çıkması olarak değil, fakat temelsiz bir ortak-olmanın takibi olarak komünizm, içkinlik ve aşkınlığın kâbus gibi rüyalarından ve benzeri şekilde tözün ya da öznenin bilinen bütün öznitelik ve özelliklerden ölçülemezliğinden yüz çevirir. Nancy şu sonuca varır:

> Bu takip ya da yazım için ne modele ne de matrislere sahibiz. Hatta bu benzeri görülmemiş ve işitilmemiş olanın artık meydana gelebileceğini sanmıyorum. Belki de bütün işaretler kaybolduğu zamanda, işitilmemiş olan sadece olanaklı olana dönüşmez fakat bir anlamda kesin hale gelir. İşte burada tarihimizin tarihselliği, tıpkı eski "komünizm" sözcüğünün askıya alınmış anlamının gelmekte olan geleceği gibi gelir.[6]

Mutlak içkinlikten radikal sonluluğa geçişe rağmen, aynı zamanda bu yönelim içinde komünizmin bir fikir ya da uygulamasını, kendi tahrifinin acı verici tarihinden kurtarmaya ilişkin bir projeye tanıklık etmekteyiz. Nancy bizzat Badiou'yu, "komünizm" sözcüğü ve kavramını etkilemiş olan "paleonymy" hakkında (Derridacı anlamda) konuşmak için daha "daha iyi yerleştirilmiş" birisi olarak, uzun bir dipnot içinde alıntılayarak devam eder. Nancy, Badiou'nun *Theory of the Subject* adlı eserinden aşağıdaki sözleri alıntılamaktadır:

'Communism' to the Community of 'Existence,'" çev. Tracy B. Strong, *Political Theory* 20:3, 1992, 377.

[5] Nancy, *La Communauté désoeuvrée,* Paris: Christian Bourgois, 1986, 177. İngilizcesi, *The Inoperative Community*, ed. Peter Connor, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991, 71 (çeviri değiştirildi).

[6] Nancy ve Bailly, *La Comparution*, 100/393 (çeviri değiştirildi).

> Komünizm" sözcüğü biraz dar bir kalıba sıkışmış, burası kesindir. Ancak "sembolizm" adını alan ve neticede bir fecaat olan şu on dokuzuncu yüzyıl sonu şiirindeki gibi güller ve kuzgunkılıçları, saçlar, deniz kızları ve konsoller de güveler tarafından yenmişti. Mallarmé'nin Vielé-Griffin tarzında bir sembolist olmasından çok artık Brejnev ya da Marchais anlamında daha fazla komünist olmamaya çalışalım. Eğer sembolizm bu kadar şanlı biçimde kuğular ve yıldızlarla birlikte dayanmış olsaydı, devrim ve komünizmle bu kadar yetinip yetinmeyeceğimize bakalım. Bunun sebebi, onların gücünün ve dolayısıyla paylaşımlarının tam olarak ölçüsünü aldığımızda bu sözcüklerin masum kalacak olmalarıdır.[7]

Şüphesiz uygun olan birtakım isimler ekleyecek şekilde bu ortak soykütüğü çizgisi üstünden ilerlemeye devam etseydik, gerçekte Badiou'nun, adı duyulmamış bir isyankâr öznellik türünün ya da benzeri görülmemiş bir ortak varolma biçiminin, hem çökmüş sosyalist devletlerin fiili kaderinden hem de belki tarihi boyunca Marksizm içindeki yerinden komünizmin kurtarılması için, daha geniş bir eğilimin parçası olduğu sonucuna varırdık. Yine de hiçbir şey, bu soykütüğünün ardındaki önermeden —yani komünizmin Marksizm'in dışında anlaşılmasından— daha yanıltıcı olamazdı; tıpkı tersi biçimde, Badiou'nun düşüncesinde komünizm ile Marksizm arasındaki sağın ilişkileri belirlemekten daha acil pek az görevin olabilmesi gibi.

Badiou için, komünizmle bağı her koptuğunda ve şimdilerde sözümona Marksizmin çeşitli evrelerine içsel olan tarihsellikten serbest kaldığında solculuğun spekülatif bir türü ortaya çıkar. Bu anlamda spekülatif solun eleştirisi Badiou'nun çalışması boyunca gerçekten de bir sabit durumundadır. Buna karşılık, aynı zamanda bu çalışmanın okurları arasındaki ortak bir itiraz, Badiou'nun olayın herhangi bir somut soykütüksel kaydından en üst derecede bir olaya kuramsal sadakati ayırarak, yıllar geçtikte artan biçimde dogmatik, mutlakçı ve hatta büsbütün mistik bir düşünür olarak kendi kendini köşeye sıkıştırmış olduğunu savunmaktadır. Bu itiraza göre,

[7] Badiou, *Théorie du sujet*, Paris: Seuil, 1982, 115, alıntılanan yer *La Comparution* içinde, 63 n. 5/394 n. 5 (çeviri değiştirildi.)

Badiou'nun kendisi çok da uzun olmayan bir süre önce Gabriel ve Daniel Cohn-Bendit tarafından verilmiş örnekler dizisini izlersek, Marksizmin ebediyen genç ve değişmez bir "solculuğun" "yaşlılık hastalığı"nı takiben, bugünden geriye dönüp baktığımızda bile Lenin'in bildik sözleriyle, Marksizmin bir "çocukluk hastalığı" olarak "sol-kanat komünizmin" başka bir örneği olmaktadır.[8] Badiou'nun spekülatif solculuk eleştirisi ardındaki mantığı bir kez kavradığımızda, bizzat kendisinin, daha erken değilse bile daha açık biçimde geçtiğimiz yıllar içinde, bir Marksist olmaksızın bir komünist olmayı isteyerek tam da bu türden bir solcu eğilimin ayartıcılığına düştüğüne bakarak bu itirazın üzerine gitmek konusunda daha donanımlı olacağız.

Komünist Sabitler

> *Hangi tarihsel koşullarda sömürülenlerin evrensel ideolojik direnişi, tam da sınıf çelişkilerinin ve devletin varlığı ile bağlantılı olan ve onların ortadan kaldırılma süreçlerini tasavvur eden radikal bir doğrulanma biçimini alır? Evrensel ideolojik tarihin anahtar sorusu: o zaman komünist olan kimdir?*
>
> **Alain Badiou** ve **François Balmès**, *De l'idéologie*

İlk görev, *Of an Obscure Disaster*'da kısaca tekrarlanan komünist öznelliğin değişmez doğası hakkındaki anlayışımızın arılaştırılmasına dayanmaktadır. Badiou sabit komünizm ya da komünist sabitler ile ilgili düşüncesini, ilk olarak Lacancı psikanalizci François Balmés ile birlikte yaklaşık otuz yıl önce yazdıkları Maoist kitapçık *Of Ideology*'de ileri sürdü. Geniş ölçüde Friedrich Engels'in *Almanya'da Köylü Savaşı*'na dayanan, özellikle Thomas Münzer'in etkileyici vakasından bakan Badiou ve Balmés, tarih boyunca bütün devrimci kitle ayaklanmalarının komünist ilkelerin sınırlı

[8] Compare Daniel ve Gabriel Cohn-Bendit, *Le gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme*, Paris: Seuil, 1968 ve Lenin'in klasik *Left-Wing Communism, an Infantile Disorder*, çev. Julius Katzer, *Lenin's Collected Works*, cilt 31 içinde, Moskova: Progress Publishers, 1966, 17–118.

bir kümesini gerçekleştirmeye talip olduğunu ileri sürerler: "Bizim hipotezimiz, art arda sömürülmüş olan sınıfların (köleler, köylüler, proleterler) bütün büyük kitle isyanlarının ideolojik ifadesini, komünist bir program için temel niteliklerin çerçevesini çizen eşitlikçi, mülkiyet karşıtı ve devlet karşıtı formülasyonlarda bulduğunu savunur."[9] Sömürülen sınıfların böyle bir kendiliğinden başkaldırısı, tipik olarak komünizmin devlete karşı genel bir ideolojik konumlanmayı tarif etmeye vardığı bir direniş savaşına yol açar: "İsyanı başlatanların bu genel konumlanmasının unsurları, bizim *komünist sabitler* adını verdiğimiz şeydir: Bütün zamanların büyük halk isyanlarının birleşme sürecinde durmaksızın yeniden canlanan komünist tipin ideolojik sabitleri."[10] Böylece sonraki dönemlerde, Badiou'nun Marksizmin çok sayıdaki sözde "ölümleri" ile karşı karşıya kaldığında, bu sabit komünizmi isyankâr öznelliğin sonsuz bir biçimi olarak neden geri almak istediğini, en azından görünüşte anlamaya başlayabiliriz.

Yine de, geniş anlamda komünist sabitlerin, kitlelerin işi olduğunu unutmamalıyız. Kölelerin, pleblerin, serflerin, köylülerin ya da işçilerin yukarıdaki güçlere karşı ayaklandıkları isyanların mantığı için şimdiye kadar özgül bir sınıf belirlenimi yoktur: "Komünist sabitlerin hiçbir tanımlı sınıf karakteri yoktur: Onlar, sömürülenlerin evrensel özlemlerini, her sömürü ve baskı ilkesini devirmek üzere birleştirirler. Onlar kitleler ile devlet arasındaki çelişki alanında ortaya çıkarlar."[11] Devlet aygıtlarına karşı bu geniş tabanlı direnişlerin altında kitlelerin sınırsız güç ve enerjisi yatar; gerçekte yazarlar, bu türden insanlara karşı komünistlerin neden sonsuz bir güven duymaları gerektiğine dair başka bir sebep bulamazlar. Bununla birlikte, Badiou ve Balmés, bu kitlesel ideolojik komünizmin gerçekleşmesine dönük tarihsel araçları olmaksızın güdük kalacağını da tartışırlar. Bir kural olarak, tarihin kökenine belirli bir ereksellik karşıtlığını bile yerleştirirler. Bu demek oluyor ki,

[9] Alain Badiou ve François Balmès, *De l'idéologie*, Paris: François Maspero, 1976, 67. Ernesto Laclau, ilk zamanlarda, ona göre gerçekte ne komünist ne de sabit olan komünist sabitler ile ilgili hipotezi şurada tartışır; *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*, Londra: New Left Books, 1977, 167–72. Eğer Laclau, Badiou ve Balmés'in argümanını kusurlu buluyorsa da, bunun açıklaması en azından kısmen onun kitleler/devlet karşıtlığına benzer, ancak bu sefer halk/iktidar bloku biçimindeki Gramscici terimlerle bir karşıtlık üretmeye çabalamasından kaynaklanır.

[10] Badiou ve Balmès, *De l'idéologie*, 67.

[11] Age.

kitlelerin kendiliğinden isyanı çoğunlukla, bizzat isyanın tam da istenmeyen etkisi olarak baskın duruma gelme sürecindeki bu tarihsel güçler tarafından sahiplenilir ve yönlendirilir. Tarihin her zaman kitleler ardından nasıl ilerler göründüğü ile ilgili bu denli sıklıkla kullanılan gerici inkâr argümanı budur. Engels'in kendisi çalışmasının sonunda Köylü Savaşı'ndan asıl çıkar sağlayanların prensler olduğunu itiraf etmek zorunda kalmıştı. Benzer biçimde, nasıl ki 1960'ların sonunda sokaklara dökülen öğrenci ve işçilerin isyankâr ruhu, kendileri farkında olmadan yeni ortaya çıkmakta olan teknokratların yararına olduysa, sıklıkla burjuvazinin yolunu açanların da adeta Jakobenler olduğu söylenmiştir.

Böylece herhangi bir ideolojik mücadele içinde en az üç etmeni ayırabiliriz. İlkin, isyanın görece *eski biçimini* bulabiliriz; yani, Münzer'in Almanya'sında köylüleri örgütlemek için dinsel Protestan ideolojinin inanışa aykırı biçimde kullanılışı gibi eski baskın sınıfın ideolojisidir. İkincisi, elimizde komünist programın *değişmeyen içeriği* bulunmaktadır; yani, Spartaküs'ten Mao'ya kadar bütün büyük isyanların dolaysız halkçı tözüdür. Son olarak, hakiki *tarihsel yenilik* artık kitlelerin genelinin değil fakat verili şartlar altında kendi uzun vadeli çıkarı için söz konusu anı yakalayabilen bu belirli fraksiyon ya da sınıfın işidir: "Çatışmalı bir süreç olarak kavranan ideoloji, her zaman üçlü bir belirlenimi devreye sokar: İki sınıf belirlenimi (eski ve yeni, karşı devrimci ve devrimci) ve bir kitle belirlenimi (komünist sabitler)."[12] Kendiliğinden ebediyetine karşıt olarak komünizmin tarihselliği üzerindeki tartışmanın asıl anahtarı, eski ve yeni arasındaki eşitsiz mücadelede sınıfların ve kitlelerin karşıt amaçlara hizmet ederek kapıldıkları çetin diyalektikte

[12] Age., 69. Gilles Deleuze ve Félix Guattari kitleler ve sınıfların bu diyalektiğinin orijinalliğini şu eserlerinde selamlarlar, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çeviri ve önsöz Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. Buna rağmen Laclau gibi ciddi çekinceleri bulunmaktadır: "İlk olarak kitlelerin kendilerinin niçin tarihsel değişkenler olmadıklarını ve ikincisi, senyörlükle ilgili kitleler, burjuva kitleler ya da hatta paraya sahip [*monetary*] kitleler için de uyumlu iken sözcüğün neden yalnızca sömürüleni ('köylü-plebyen' kitle) kapsadığını, görmek zordur" (537 n. 20).

Yeni ortaya çıkmakta olan hâkim sınıfların çıkarına eşitlikçi taleplerini ele geçirilmiş ve içi boşaltılmış olarak görmektense, Avrupa'daki 1848 devrimlerinin kitlesel isyanlarının ardından kendilerini proletarya olarak örgütleyen işçiler, temel komünist programın dizginlerini bilfiil ele geçiren ilk tarihsel güç olacaklardır.

yatmaktadır.

Bununla birlikte, proletaryanın isyanıyla tarihsel ereksellik karşıtlığı kuralı, varsayıldığı gibi bir son bulacaktır. Yeni ortaya çıkmakta olan hâkim sınıfların çıkarına eşitlikçi taleplerini ele geçirilmiş ve içi boşaltılmış olarak görmektense, Avrupa'daki 1848 devrimlerinin kitlesel isyanlarının ardından kendilerini proletarya olarak örgütleyen işçiler, temel komünist programın dizginlerini bilfiil ele geçiren ilk tarihsel güç olacaklardır: "Proletaryayla birlikte ideolojik direniş yalnızca sabitin *tekerrürü* değil, fakat ayrıca onun *gerçekleşmesinin* hakimiyeti haline de gelir."[13] Bu eşsiz an elbette Marksizmin doğuşuyla çakışır. Gerçekte, sonraki, kesilmiş ve bastırılmış hatırası asla bütünüyle kaybolmamış, şimdinin tekinsiz ve karanlık ikilisi olarak hortlayarak geçmiş yüzyılların birçok başarısız isyanını içeren komünist sabitler etrafındaki binyılcı ideolojik mücadeleden aktarılan bilginin birikmesinden başka bir şey değildir: "Komünist programı kuşatan bir seküler ideolojik mücadelenin mirasçısı olarak proletaryanın, bu mirasın gerçekleştiricisi olduğunu iddia eden de Marksizm-Leninizmdir. Marksizm-Leninizm ideolojik direnişi biriktirmekle kalmaz, onu bilgi ve tasarıya dönüştürür."[14] Marksizm ve komünizm, böylece ebediyetin paradoksal tarihinde, yani ebedi bir isyanın tarihsel yayılışı içinde birbirlerine bel bağlamaktadırlar. Şunu belirtelim: Komünizmsiz Marksizm boştur, fakat Marksizm olmadan komünizm de kördür.

Yalnızca proletaryanın yönlendirmesi altında kitlelerin, sınıfların ve devletin eksiksiz diyalektiği, onun tarihsel görevi yeterli olur. Bu yeterliliği olanaklı hale getiren belirli koşullarla ilgili materyalist soruna gelince, devrimci proleter kapasiteyi ilk olarak var eden ve örgütleyenin kapitalizmin kendisi olduğunu söylemek yeterlidir. Üstelik proletaryanın eşi görülmemiş bir

[13] Badiou ve Balmès, *De l'idéologie*, 74.
[14] Age., 75.

mantıksal ve epistemolojik kapasite elde ettiği söylenmiştir. O zaman belki de her şeye karşın Georg Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki merkezi düşüncenin çok uzağına düşmeyiz. Badiou ve Balmés ağırbaşlılıkla "proletarya, devrimin ilk mantığının üreticisidir" diye öne sürerler: "Bu anlamda, Marksizm-Leninizmin somut biçimindeki proleter ideoloji, genel olarak sınıf toplumunun bu toplumun, devrimci bilgisi ve dolayısıyla onun etkili yıkımının örgütleyici ilkesi haline gelmek amacıyla, radikal fakat tarihsel olarak ütopyacı eleştirisi temelinde sergilenen direniş olmaktan çıkar."[15] Bu aynı zamanda eleştirinin örgütlü bir birikiminin yokluğunda, kitlelerin devlete karşı kendiliğinden ve dolaysız antagonizmalarının hızla tersine dönme riski taşıdığı anlamına gelir. Badiou ve Balmés'in geriye dönüp Fransa'daki Mayıs 1968'i düşünürlerken uyardıkları gibi: "Tamamen ideolojik olan bu radikallik, kaçınılmaz olarak kendi karşıtına dönüşür: Demokrasi ve söylemin kitlesel festivalleri bir kez geçip gittiğinde, gidişat işçiler ile patronlar arasındaki düzenin modernist restorasyonu için yer açar."[16] Başka bir deyişle, sabit komünist programın yeniden doğuşu, güçlü fakat yetersiz bir silahtır: "Biz diyoruz ki, kendi işleyişine bırakılmış, liberteryen eğilimlerin tek yanlı coşkusuna terk edilmiş olan bu yeniden doğuş, yansıması olduğu hareketin kendisinden daha fazla yaşayamaz ve kaçınılmaz olarak silahları bırakmaya, ideolojik köleleşmeye doğru tersyüz edilir."[17] Kuşkusuz her zaman henüz gelmekte olan bir ideal olarak kalmadıkça, komünizm tarihsel olarak Marksizmin çeşitli aşamaları ile bağlantılı olduğunda, adaletsizliğin mevcut durumunu ortadan kaldıran gerçek hareketini adlandırır.

[15] Age., 96, 79.
[16] Age., 83.
[17] Age., 84.

Marksist Siyaset

Marksizmi, halkçı devrimlerin biriktirdiği bilgelik, onların meydana getirdikleri akıl, hedeflerinin sabitliği ve kesinliği olarak düşünmeliyiz.

Alain Badiou, *Théorie de la contradiction*

Ayrıca bir parça da olsa açıkça sormalıyız: Marksist olmaması (ya yetersiz biçimde olması) gerçeğine hayıflandıklarında Badiou'nun eleştirileri ne anlama gelir? Bu bağlamda "Marksizm" alternatif olarak bir felsefe, bir tarih bilimi ya da hepsinin ötesinde siyasal iktisadın bir eleştirisi olarak görünür. Badiou, bize küresel kapitalizm ya da yeni dünya düzeni hakkında güncel bir eleştiri veremeyecektir. Kendi içlerinde ne kadar çok yönlü olurlarsa olsunlar, yine de bu tür okumalar her şeye karşın Marksizmin siyasal önemini sıkı sıkıya kavramakta başarısız olurlar. Paul Sandevince hem kendisinin hem de Badiou'nun 1980'lerin başına kadar aktif oldukları Maoist örgüt tarafından yayınlanan *Marksist Bir Politika Nedir? (What Is a Marxist Politics?)* broşüründe, bu önemi olağan sadeliği içinde özetler: "Marksizm ne felsefi ne de iktisadî bir doktrindir. Marksizm, eylemselliği içindeki proletaryanın siyasetidir"; ve sonrasında: "Marksizm komünizmin siyasetidir."[18] "Tarih bilimi (mi)?" Ayrıca *Theory of The Subject*'de Badiou, önceki görüşlerin aksini sunmak için Marksizmin doğasını kuşkuyla ele alır: *"Marksizm, proletaryanın kendini özne olarak dayandırdığı söylemdir."*[19] Marksizm, tarihin yapısal dağılımından oluşan bir bütünsellik oluşturmak için başka herhangi bir bilgi biçiminden daha az elverişli olmamasına karşın, yine de komünizmin gerçek bir tarihsel hareketin parçası haline geldiği dönemselleştirilmiş göndergesellik çerçevesinin dışında kavranamaz.

Tek başına komünist sabitleri örgütleyen ve böylelikle birikmiş bilgi yığınına, yani Marksizme biçim veren tarihsel göndergesellik sorununu okuyabileceğimiz iki perspektif ya da iki doğrultu vardır. Esas olarak bizzat bu

[18] Paul Sandevince (Sylvain Lazarus'un takma ismi), *Qu'est-ce qu'une politique marxiste?*, Marseille: Potemkine, 1978, 6. Badiou'nun Maoist örgütü UCFML (Union des Communistes de France marxiste-léniniste) hakkında daha ayrıntılı bir açıklama için şu makaleme bakınız: "Post-Maoism: Badiou and Politics," *Positions: East Asia Cultures Critique* (yakında yayımlanacak).

[19] Badiou, *Théorie du sujet*, 62.

külliyatın içinden başlayacak olursak sorun, proletaryanın rehberliği altında Marx, Engels, Lenin, Mao ve diğerlerinin yazılarına konu olan kitle isyanlarının tözünün sistemleştirmelerinin dönemselleştirilmesi haline gelir. *Kapital*'de nedenselliğin yeni, yapısal bir biçiminin keşfine ya da hatta bu hususta Marksist düşüncenin dinamik merkezi olarak *Grundrisse*'ye yoğunlaşmaktansa, Badiou ve arkadaşları aşikâr tercih olan *Komünist Manifesto*'ya ek olarak Engels'in *Almanya'da Köylü İsyanı*, Lenin'in *Ne Yapmalı?* ya da Mao'nun *Çin Devrimci Savaşında Strateji Sorunları* gibi daha tarihsel ve müdahaleci yazıları her zaman tercih etmişlerdir. Böylece Marksizm, Leninizm ve Maoizm, başka türlü bir devrimci faaliyetin Ortodoks bir dönemselleştirmesi içindeki başlıca epizotlara bağlanmışlardır:

[Tek başına komünist sabitleri örgütleyen ve böylelikle birikmiş bilgi yığınına, yani Marksizme biçim veren tarihsel göndergesellik sorununu okuyabileceğimiz iki perspektif ya da iki doğrultu vardır. Esas olarak bizzat bu külliyatın içinden başlayacak olursak sorun, proletaryanın rehberliği altında Marx, Engels, Lenin, Mao ve diğerlerinin yazılarına konu olan kitle isyanlarının tözünün sistemleştirmelerinin dönemselleştirilmesi haline gelir.

> Marksizmin büyük aşamaları proleter devrimlerin damgasını taşırlar; bu aynı devrimlerin ışığında, proletaryanın teori, ideoloji ve siyasetinin bulgularına yön veren ve onları sentezleyenler kesin olarak büyük Marksistlerdir: Paris Komünü için Marx ve Engels, Ekim Devrimi için Lenin ve Stalin, Kültür Devrimi için Mao Zedong.[20]

Badiou'nun *Theory of The Subject*'inin çoğu, yakın zamandaki incelemelerinden bazıları ve *Logics of Worlds* içinde yer alacak olan konuşmaları, en dikkat çekici olanı Paris Komünü ile Büyük Proleter Kültür Devrimi'nde tarih ile siyaset arasındaki yakınlık üzerine yeni değerlendirmesi aracılığıyla olmak üzere, geniş ölçüde bu dönemselleştirme ile ilgilidir.

[20] UCFML, *Sur le maoïsme et la situation en Chine après la mort de Mao Tsé-Toung*, Marseille: Potemkine, 1976, 3.

Badiou'ya göre, bu metinler gerçekten de materyalist diyalektik içinde zorunlu olarak yer alan tarihsel materyalizmin güçlü bir bileşenini meydana getirirler.

Bu ilk tarihsel perspektif, Marksizmle ilişkili her bilgi parçasını etkileyen krizi görmezden gelmek için aptalca numara yapmamaktadır. Tam tersine, 7 Kasım 1977 gibi erken bir tarihte, Yeni Felsefecilerin* ünlerinin zirvede olduğu ve medyada yer buldukları zamanlarda Badiou'nun *Theory of The Subject* eserinde yer alan bir seminerde beyan ettiği gibi:

> Evet, laf ı eveleyip gevelemeden şunu itiraf edelim: Marksizm krizdedir ve geri püskürtülmüştür. Altmışların ateşli ve yaratıcı bölünmeleri geçti; ulusal kurtuluş mücadeleleri ve kültür devrimi geçti; kriz ve savaş tehdidi zamanlarında, harabe ve kalıntılar arasında kalmış düşünce ve eylemin parçalı ve dar yerleşimini miras aldık.[21]

Ne var ki bitiş duygusunun bu küstah kabulü, Marksizme yeni bir başlangıç verme olanağını ve hatta yükümlülüğünü ortadan kaldırmaz. Badiou *Theory of The Subject*'deki aynı seminerinde, "bugün Marksizmi savunmak bir zayıflığı savunmak anlamına gelir" diye belirtmiş olsa da, hemen ardından ekler: "Marksizmi *gerçekleştirmek* (de) zorundayız."[22] Her şeyden önce, Badiou ve arkadaşları için bunun anlamı, Mao Zedong ismiyle damgalanan yirminci yüzyılın son devrimci sekansı boyunca çözülmeden kalmış sorunların çözümlerini çok dikkate almamak anlamına geliyordu. Başkanın ölümünden birkaç yıl sonra yayımlanan onların Maoist örgütünün başka bir broşüründen de okuyabileceğimiz gibi:

> Bugün bir Marksist, örgütlü bir siyasetin çatısı altında başlangıçtaki Maoizmin, Mao Zedong'un Maoizminin, Kültür Devrimi'nin çağdaşı olan Maoizmin askıda bıraktığı SORUNLARI kendi başına çözmek için çaba harcayan kişidir. Bunun dışında başka bir Marksizm yoktur.[23]

Böylelikle birisi —bilhassa Marksizmin çözülmemiş sorunlarını anladığında— zorunlu olarak Marksist kalacaktır: "Marksizmin kendisine

* *Nouveaux Philosophes (New Philosophers)*, 1970'lerin başında Marksizmle bağını koparan bir Fransız felsefeciler kuşağına verilen isimdir. Terim ilk olarak, onlardan birisi olan Bernard-Henri Lévy tarafından kullanıldı. Dönem içinde onları eleştiren Gilles Deleuze ve Pierre Bourdieu gibi ünlüler arasında Badiou da vardı (çn.).

[21] Badiou, *Théorie du sujet*, 198.

[22] Age.

[23] UCFML, *Questions du maoïsme: De la Chine de la Révolution Culturelle à la Chine des Procès de Pékin*, Paris: Potemkine, 1981, 10.

ilişkin çağdaş tarihi incelemek ya da tarihsel materyalizmi uygulamak zorundayız."[24] Bir post-Marksizme ihtiyaç yoktur.

Tarihsel göndergesellik sorununun okunabileceği diğer bir perspektif, bizzat son iki yüzyılın özgürleşimci olaylarından başlayarak ve Marksizm söylemine nerede ve ne zaman dayandıklarını inceleyerek aksi istikametten harekete geçecektir. Bir kez daha arkadaşı Sandevince'nin argümanlarını izleyen Badiou, Paris'te Nancy ve Philippe Lacoue-Labarthe tarafından düzenlenen, 1980'lerin başında *Center for the Philosophical Study of the Political*'daki seminere katkılarını içeren *Can Politics Be Thought?*'de bu türden üç uğrağın ya da göndergenin anahatlarını çizer. Bu üç uğrak, işçi hareketine, muzaffer sosyalist devlet rejimlerinin oluşumuna ve ulusal kurtuluş mücadelelerine karşılık gelir. Bu perspektiften bir son duygusu, ilkine göre daha az acı verici biçimde açık değildir. Gerçekten de geride, Sovyetler Birliği'nin çöküşünden, Vietnam gibi kurtarılmış ülkelerin askeri kapasitelerinin genişlemesi ayyuka çıktıktan ve özellikle Polonya'daki Dayanışma gibi açıkça anti-Marksist olan işçi hareketlerinin görünmesinden sonra, tarih üzerinde hak iddia etmek için Marksizmin kapasitesi bakımından hiçbir şey ayakta kalmış görünmemektedir:

> En azından Kültür Devrimi'nin sonundan itibaren büyük tarihsel kitlesel titreşimler artık Marksizme işaret etmemektedir: Polonya'ya ya da İran'a bakın. Bu yüzden siyasetin sürgün edilişini görüyoruz. Bunun tarihi bölgeselliği *(territoriality)* artık bunun için geçişken değildir. Kendi kendine göndergesellik çağı kapanmıştır. Siyasetin artık tarihsel bir anavatanı yoktur.[25]

Bununla birlikte, bu bakış açısından, Marksizmin olası bir yeniden düzenlenişine, hatta ikinci kez doğuşuna da yer vardır. Badiou, 1840'ların toplumsal histerilerini, o zamana kadar var olmayan siyasal kudret ile ilgili bir hipotezle karşılık verebilmek için dinleyen Marx'ın *Komünist Manifesto*'daki kurucu jestini, sadece tekrar etmeyi değil, aksine bilhassa yeniden keşfetmeyi önerir. Badiou "Marksizm bugün savunulamaz durumda ise, bu onu başlatmamız gerektiği içindir" diye iddia eder: "*Manifesto*'yu yeniden

[24] UCFML, *Sur le maoïsme et la situation en Chine après la mort de Mao Tsé-Toung*, 1–2.
[25] Badiou, *Peut-on penser la politique?*, Paris: Seuil, 1985, 56.

yapmalıyız."[26] Marksizmin göndergeleri telafi edilemez kaybı içinde bile, kaybın melankolik deneyiminden ziyade göndergesellik sorununa daha fazla vurgu yapılması gerekir. Aynı zamanda bunun anlamı, Marksizmin krizi ve yıkımında, birinin sinik bir nesne olmaktan çok özne olması gerektiğidir. Badiou kendi kendine yanıt vermeye girişmeden önce "bugün Marksist olmanın anlamı nedir?" diye sorar: "Marksizmin tarafını tutmak, tahrip edilmiş ve dolayısıyla ikamet edilemez bir yeri işgal etmek anlamına gelir. İkamet edilemezde ikamet eden Marksist bir öznelliğin var olduğunu öne sürüyorum."[27] Nihayetinde geriye kalan en önemli nokta, önceden görünmez olan bir siyasal öznelliğin tutarlılığı, tahakkümsüzlüğün mazur görülemez kapasitesine ilişkin hipotez ya da sabit bir komünizm bahsinde örgütsel bir biçim verme yeteneği olmaksızın, Marksizmin bütün öğretisel gövdesinde tek bir yaşama nedeni bulunamaz.

Saf Solculuğun Eleştirisi

> *Hiçbir zaman yeni olanın meydana getiriliş ilkesini tümüyle taşıyan ne "kitleler" ne de "hareket" olmuştur, fakat bunlar içinde yeniyi taşıyan, kendisini eskiden ayırandır.*
> **Alain Badiou,** *Théorie de la contradiction*

Kitleler, sınıflar ve devlet, halk ile proletarya arasındaki ya da sabit ve türeyimsel *(generic)* komünizmin dağınık unsurları ile Marksizmin metinlerinde yoğunlaşan bilginin düzenlenmiş biçimleri arasındaki diyalektik bakımından bugün nerede durmaktayız?

Göndergeselliğin sonunun damgasını vurduğu bir çağda, her şey, en radikal çağdaş düşünürlerimizin çoğunun gözünde geriye kalan tek şeyin, şimdilerde adları kötüye çıkmış olan Marx, Lenin ya da Mao'ya bir zamanlar başvurmuş olan parti, grup ya da devlet düzenleriyle tarihsel olarak üzerinde uzlaşılmış ve/veya doygun hale gelmiş bağlarından arındırılmış olarak saf komünizmin sınırsız ve kendiliğinden olumlu enerjisi olduğuna işaret ediyor görünmektedir. Badiou'nun Maoist örgütündeki Yanan-Felsefe Grubu *(The*

[26] Ibid., 56, 60.
[27] Ibid., 55.

Yanan-Philosophy Group) bile, Fransız düşüncesindeki —sadece sözde Yeni Felsefeciler arasındaki değil, fakat aynı zamanda Deleuzecü, Althusserci ve Lacancılar arasındakiler de olmak üzere— revizyonist eğilimleri, kitlelerle devlet arasındaki —sınıf, parti ya da örgüt olsun— muhtemel herhangi bir çapraz terimin kökünü kazımaya uğraşan kategorik karşıtlıkları varsaydıklarının söylenebileceği şeklinde suçlamaktadır:

> Bu "felsefelerin" siyasal özü, takip eden ilkenin, yirminci yüzyılın bütün tarihine karşı hissedilen acı bir burukluk ilkesinin çekimine girmiştir: "Kitlelerin devlete karşı isyanlarının iyi olması için, proletaryanın sınıfsal yöneliminin reddedilmesi, Marksizmin kökünün kazınması, tam da sınıf partisi fikrinden nefret edilmesi gerekir."[28]

[Göndergeselliğin sonunun damgasını vurduğu bir çağda, her şey, en radikal çağdaş düşünürlerimizin çoğunun gözünde geriye kalan tek şeyin, şimdilerde adları kötüye çıkmış olan Marx, Lenin ya da Mao'ya bir zamanlar başvurmuş olan parti, grup ya da devlet düzenleriyle tarihsel olarak üzerinde uzlaşılmış ve/veya doygun hale gelmiş bağlarından arındırılmış olarak saf komünizmin sınırsız ve kendiliğinden olumlu enerjisi olduğuna işaret ediyor görünmektedir.

Bugün sadece Antonio Negri ve Michael Hardt'ın çokluk ve imparatorluk üzerine argümanında değil, aynı zamanda Deleuze ve Guattari'nin *Nomadology*'de öne sürdükleri savaş makinası ve devlet aygıtı arasındaki dışsallık ilişkisinden başlayıp Miguel Abensour'un *Devlete Karşı Demokrasi*'deki benzer bir şemanın tam da güncel tekrarına kadar, Pierre Clastres'in *Devlete Karşı Toplum*'da simgeleşen karşıtlıktan çeşitli biçimlerde etkilenen diğer düşünürler arasında da bugün geçerli olan benzer bir ilkenin bulunduğunu eklemeyi göze alacağım. Her durumda solculuk, Badiou ve Balmés tarafından tartışılan kitleler ve devlet arasındaki kendiliğinden ve dolayımsız antagonizma hatları boyunca politik açıdan hükümsüz olacak

[28] UCFML/Groupe Yénan-Philosophie, "Etat de front," *La situation actuelle sur le front philosophique*, Paris: François Maspero, 1977, 12.

kadar radikal olan somutlaşmış dışsal bir karşıtlığı barındırır. İşte bu, Marksizme atfedilen bilgi tarafından kılavuzluk edilen özgül bir tarihsel sınıf, fraksiyon, parti ya da bir diğeri açısından onların belirlenimi dışındaki komünist sabitlerden başka bir şey değilmiş gibi, sanki geride kalanın Marksizmsiz komünizmidir.

Badiou yine de kitleler, sınıflar ve devlet ya da komünizm ve Marksizm arasındaki diyalektik düğümü kökünden çözmeye çalışan solcu operasyon aleyhinde her zaman konuşmuştur. Gerçekten de bu tema üzerine birtakım çeşitlemeler, saf solcu aklın bir tür eleştirisini meydana getiren ayrıntılı bir gözden geçirme bulabiliriz.

1. Hepsinden önce, *Theory of Contradiction* ile *Ideology*'de tartışıldığı gibi *yer* ve *gücü* ya da *yapı* ve *eğilimi* karşı karşıya koyan felsefi bir çeşitleme vardır. Bu bakış açısından solculuk, zorunlu olarak her gücün, içinde yer aldığı yerlere ayrılmış bir sistem tarafından belirlendiği gerçeğini göz ardı eder. Her eğilimin kendinde olan bu yapısal unsur, Mayıs 1968 tarafından büyütülen birçok "hareketçi" eğilimde olduğu gibi saf, sınırsız ve olumlayıcı bir oluşun bakış açısı lehine ihmal edilmiştir: "Eğer birisi gerçekten yapısal unsuru ihmal ederse, o zaman tamamlanmış bir durumun eğilimine girmiştir."[29] Her şey böylelikle saf bir oluşun varoluşu içine kaynaşır.

2. Ahlaki çeşitlemede, Badiou'nun *Anti-Oedipus*'un yazarlarının gizli Kantçılığına atfettiği *özgürlük* ve *zorunluluk* ya da *özerklik* ve *determinizm* konusundaki bildik ikilik yer alır. "Deleuze ve Guattari bunu çok da gizlemiyorlar: Kant'a dönüş, işte Hegelci hayaleti defetmek için buldukları çözümdür," diye itham eder Badiou: "İsyandaki gençliğin meşru bir şekilde talep ettiği renkle yeniden alelacele boyanmış özerkliğin eski özgürlüğü: Bazısı burjuva aileye tükürür."[30] Dahası Badiou, bu ahlaki ikiliğin aynı zamanda *moleküler* ve *molar** arasında olduğu kadar *özne-grupları* ve *zaptedilmiş gruplar* arasındaki karşıtlıkların da temelinde yattığını tespit eder.

---

[29] Age.

[30] Badiou, "Le flux et le parti (dans les marges de l'Anti-OEdipe)," *La situation actuelle sur le front philosophique*, 31–32. İngilizcesi, "The Flux and the Party: In the Margins of Anti- Oedipus," çev. Laura Balladur ve Simon Krysl, *Polygraph* 15–16, 2004, 75–92.

* Moleküler, bir bütünün özgün niteliklerini gösteren en küçük birimle ilgili; molar ise o bütünün tamamına ilişkindir. Yazar burada bir parça-bütün ilişkisini kastetmektedir (çn.).

3. Siyasal çeşitlemede, özellikle de Mayıs 1968 sırasında ve sonrasına ait *plebler* ve *devlet* ya da *öğrenciler* ve *polisler* arasındaki ikiliği buluruz. Bunlar da sert eleştiriye maruz kalır. Badiou *Theory of The Subject*'de şöyle uyarır: "yalnızca Kapital'in yasası ya da yalnızca polisler yoktur. Bu noktayı gözden kaçırmak, tahsis edilmiş yerlerin düzenindeki birliği, onun uyumunu görmemek anlamına gelir. Bunun anlamı, baskıcı olmayan laf kalabalığından dolayı bu vesileyle devleti tek özne haline getirmekten oluşan tersyüz edilmiş diyet olarak nesnelciliğe geri çekilmektir." "Bu, dünyanın yalnızca kaçınılmaz sağcı geri tepme ile intihar eğilimli aciz solculuğun bildik düşüncesidir."[31] Devletin zorunlu olarak baskıcı ya da totaliter olan doğası ile ilgili eleştiriler, böylece bir an bile olsa gözlerini devletin zorlayıcı ve hegemonik düzeneğinin büyüleyici kadir-i mutlaklığından almadan, durmaksızın kitlelerin ya da sivil toplumun erdemleri hakkında ahkâm kesebilirler.

4. Son olarak, kabaca gerçeklik ilkesinin otomatizmi ile gerçek olanla karşılaşmaya tekabül eden *tuché* ve *automaton* ikiliği hakkındaki aynı tema üzerinde aynı zamanda psikanalitik bir varyasyon elde ederiz. *Can Politics Be Thought?* içinde Badiou, Lacan aracılığıyla sadece bu Aristotelesçi kavramsal çiftten yararlanmaz, fakat aynı zamanda onları siyasal olandan kaçışa ilişkin Nancy ve Lacoue-Labarthe'nin yapısökümcülükten görece daha fazla esinlenmiş argümanlarına uygular: "Kaçış halini alan siyasal olanın özüne ilişkin düşünce, adeta boş olan ve talih ile tekerrür arasında, *tuché* ile *automaton* arasında, zamanımızın talihsizliğe dönüştürdüğü mesafeye doğru kayar."[32] Bu durumda, aynı zamanda hep olanaksızlığının koşulları da olan, beklenmeyen bir olayın olma ihtimalinin ya da gerçekle yüzleşmenin aşkın *(transcendental)* koşullarına ilişkin öngörü, kapitalizmin otomatizmdeki fiili kesilmelerinin yerine geçmiştir.

Spekülatif solun bütün çeşitlemelerinde süregiden bu eleştiri

[31] Badiou, *Théorie du sujet*, 60, 30. *Logics of Failed Revolt: French Theory after May '68* içinde, Stanford: Stanford University Press, 1995, Peter Starr argümanının çoğunu, bu tür bir ikiliğin felç edici etkisine ve *Tel Quel*'in üyeleri ya da yol arkadaşları arasındaki "üçüncü yol" çözümlere ayırır. Ne yazık ki Badiou'nun tek bir metnine bile değinmemektedir. Kristin Ross da, daha yakın zamandaki eseri *May '68 and Its Afterlives* içinde, Chicago: University of Chicago Press, 2002, diğer türlü Mayıs 1968'den bize aktarılan en sadık düşüncelerden biri olan giriş bölümünde değindiği gibi, Badiou'nun "olay" kavramı ardındaki uzun ve karmaşık tarih öncesini incelemekte başarısız olmaktadır.

[32] Badiou, *Peut-on penser la politique?* 11.

veriliyken, solcu cazibeye Badiou'nun kendisinin ne ölçüde direnebildiği hakkında ne söyleyebiliriz? Slavoj Žižek, Peter Hallward, Françoise Proust, Stathis Kouvélakis ve Daniel Bensaïd dahil, onun çoğu eleştirmenleri gerçekte Badiou'nun, öyle veya böyle zamanımızın en dişli dogmatik solcularından biri olduğunu ileri sürmediler mi? Tıpkı Bensaïd'in örnek niteliğindeki sözlerde olduğu gibi:

> Hakikat ile kanaat arasındaki, filozof ile sofist arasındaki, olay ile tarih arasındaki mutlak uyumsuzluk pratik bir çıkmaza yol açar. Bunları birbirine bağlayan belirsiz anlamlı çelişki ve gerilim içinde çalışmayı reddetmek, nihai olarak siyasetin geniş ölçüde solcu bir biçimi ile bunun felsefi engelleri arasında salınan saf bir iradeciliğe yol açar. Her iki durumda da teorik elitizm ile pratik ahlâkçılığın birleşimi, dünyanın ıstırabına karşı filozofun nihai hakikati ile kitlelerin madun direnişi arasına sıkışıp kalmış, kamusal alandan kibirli bir geri çekilmeye işaret edebilir.[33]

Bu katı yargı, yine de baştan aşağı Badiou'nun yazılarında bulduğumuz solculuğun uzun zamandır süregelen eleştirisindeki tek bir unsuru bile özümseyemez. Matematiksel soyutlamanın katışıksız gücünün, her sayfanın çevrilişinde dogmatizmin doğrultusunu adeta öne ittiği bir kitap olan *Being and Event* bile, iki kurucu terimi arasındaki saf dışsallık ilişkisinin tuzaklarından sakınmaya çabalamaktadır. Doğrusunu söylemek gerekirse, bir siyasal müdahale görüşünü tersine çevirmeye, örneğin kör iradeci ya da mucizevi olan bir-ötesi bir olaya ya da eldeki durumun yapısından tümüyle kesip ayıran mutlak bir başlangıca dönük bir baştan çıkarma olarak spekülatif solun keskin bir tanımlamasını, tam da bu kitabın kalbinde bulabiliriz. "Mutlak bir başlangıç teması tarafından desteklenen her bir düşünüşe *spekülatif solculuk* diyebiliriz. Spekülatif solculuk, müdahalenin yalnızca kendi yetkisinde olduğunu hayal eder ve kendi olumsuz iradesinden başka hiçbir destek olmadan durumla bağını koparır" diye yazar Badiou. "Spekülatif solculuk olayın bir-ötesi olmasıyla büyülenmiştir ve onun adına, bir-olarak-saymanın yapısallaşmış rejimini bütün içkinlikten mahrum bırakmanın

[33] Daniel Bensaïd, "Alain Badiou and the Miracle of the Event," *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* içinde, ed. Peter Hallward, Londra: Continuum, 2004, 101.

mümkün olduğunu düşünür."[34] En azından benim görüşüme göre, Badiou'nun kendi felsefesi kibirli biçimde bütün içkinlik ve yerleşiklikten çekilerek olayın saflığını kurtarıyormuş gibi yapmamaktadır. Asıl mesele, olayı varlığın ötesinde tümüyle başka bir yönde yüceltmek değil, bir olayın sonuçlarını durum içinde incelemektir.

Bununla birlikte daha da önemlisi, yukarıda sözü edilen bütün bu eleştirmenlerin varlık ile olay arasındaki daha tarihsel ya da diyalektik olarak temellenmiş bir dolayım yönündeki örtük ya da açık arayışlarında, arada bir yerlerde Badiou'da bir hasımdan çok bir suç ortağı bulacakları bir buluşma noktasına niçin varamadıklarını merak ediyorum. Özgürleşimci bir siyaseti düşünmeye dair ortak tasarı konusundaki bu yeni kavrayışın, derinlemesine içimize işlemiş entelektüel alışkanlıklarımızdan bazılarının —örneğin Sol içindeki fraksiyonlar arasında polemik yapma alışkanlığı, kapsayıcı olan bir hem/ve duruşundan ziyade her zaman kendini başkalarına göre bir ne/ne de karşılığı üzerinden konumlandırmak ya da ortak bir cephe oluşturmanın üstünde ve ondan farklı olarak, her zamankinden daha uyanık bir yapısökümün kendine zarar verici radikalizmini tercih etme alışkanlığı gibi— radikal bir elden geçirilmesini zorunlu kılabileceğini kabul ediyorum. Sırasıyla, küresel politik gericiliğin bu zamanında buna ilişkin spekülasyon yapma isteği olmaksızın, polemiklerin ötesinde, bu düşünürlerden birçoğunun spekülatif solculuğun ortak reddini paylaşmaları konusundaki az sayıda görev, olumlu unsurları etkin ve tarihsel olarak yeniden kurmaktan daha acil görünüyor bana.

[34] Badiou, *L'Etre et l'événement*, Paris: Seuil, 1988, 232–33. Spekülatif sol ifadesinin çok daha erken bir kullanımı Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser* (Paris: Gallimard, 1974)'da bulunabilir: "Mayıs 1968 sonrası çifte Althusserci gerçek kendini iki kutup arasında parçalanmış buldu: Mutlak güçteki ideolojik aygıtların spekülatif solculuğu ve sınıfını itiraf ettirmek amacıyla her sözcüğü sorgulayan, teorideki sınıf mücadelesi ile ilgili spekülatif Jdanovism" (146; ayrıca bkz. 110, n. 1'de yer alan Althussercilik ile Maoizm arasındaki bağlantının aşırı solcu bir yorumunun işareti olarak "mutlak başlangıç" arayışı).

Ahlâklı Hukukun Dengesi ve Birkaç Örnek Üzerine

Kerem Taştanoyuk*

Gibi: Her şey öylesine fütursuzca birbirine ekleniyor ve karıştırılıyor ki, sanki postmodern çağın cahiliye dönemi hiç kapanmayacak ve gerçek denen şeyin varlığı söz konusu edilemeyecek gibi. Yaşamımız öyle tutarsızlıklarla sınanıyor ki, sanki tarihin kaydı hiç yapılmamış ve o tarihin semantiği de sentaksı da hiç sorgulanmamış gibi. Hatta diyebilirim ki bu âna sıkışmış olanlardan doğacak fikirler insanlığın en naif saltanatını bile anlayamadan yok olacak gibi.

Haberleşme ve internet çağının olanaklarını tam olarak idrak ettiğimizi düşünsek de, çok uzaklar halen çok uzaklarda. Yakınımız bile uzakken, uzağın uzak olması totolojiden de lotolojiden de sayılmaz ama bu çağda yine de bu uzaklık, bu izansızlık, bu görmeme, bu tanıklık garabeti, bu hafıza kaybı anlaşılır gibi değil. Buna rağmen, dünyamızdan vazgeçemediğimize göre, yakınımızdan da olsa bir yerlerden başlamakta ve bu kaosun içinde diri kalmaya çabalamakta fayda var gibi.

Başlamanın ve diriliğin, hem arzular hem de yaşam için yapılacakların ve yapılmış olanların bütün uzlaşmazlığına rağmen, şimdi ve burada olandan hareket eden bir imkâna cevaz veren düşünme olduğu kesin gibi. O halde onları kaybetmemek ve yaşamak gerek. Bu nedenle etik, hukuk ve politikayla cebelleşmek, başlamanın ve diriliğin toplumsal ve tarihsel varoluş

* Trinity College, Siyaset Bilimi Bölümü, Doktara Öğrencisi.

perspektifinden en önemli referans noktaları.

Immanuel Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde aklın, vicdanın ve evrenselliğin koşulsuz olarak ahlâki eylemler açısından bir ölçü oluşturması için saf bir buyruk ifade eder: "Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi her zaman aynı zamanda genel bir kanunun ilkesi olsun". Görünüşte Kant kusursuz bir formülasyon ortaya atmıştır. Kant'ın bu formülasyonu, kendisinin aşağı nitelikler taşıdığını iddia ettiği halkların/toplumların üyeleri için bile geçerlidir ve evrensel bir buyruk olması hasebiyle de herkesçe ikrar edilmesi gerekir. Bu durumda koşulsuz buyruk öyle bir etki yaratmış olur ki, rahatlıkla şu denebilir: Bütün insanlığı saran değerlere bu buyruk aracılığıyla bir ölçü kazandırılmıştır. Ölçünün cevaz verdikleri meşru, vermedikleri de gayrimeşru olur. Ne var ki Kantçı ödev ahlâkının koşulsuz buyruğu, Kant'ın ahlâk metafiziğinin temelindeki özgürlük ve otonomiyi kavrayamayan bireylerin eline geçtiğinde; yani, diline pelesenk olduğunda ve davranışlarına mündemiç ölçü oluşturduğunda kıyıcılığa yol açabilir.[1] İşte dananın kuyruğu da, zaten bu yüzden kopar. Görev ahlâkının

[Başlamanın ve diriliğin, hem arzular hem de yaşam için yapılacakların ve yapılmış olanların bütün uzlaşmazlığına rağmen, şimdi ve burada olandan hareket eden bir imkâna cevaz veren düşünme olduğu kesin gibi. O halde onları kaybetmemek ve yaşamak gerek. Bu nedenle etik, hukuk ve politikayla cebelleşmek, başlamanın ve diriliğin toplumsal ve tarihsel varoluş perspektifinden en önemli referans noktaları.

[1] Kimileri tam bu noktada iki açıklamayı zorunlu göreceklerdir. İlkin Kant etiğinin yanlış anlaşılması, Kant etiğinin değil, Kant etiğine göre eyleyenin sorumluluğudur deyip kestirip atacaklardır. Böylece daha baştan tüm patolojik eylemler ile etik arasındaki uyuşmazlığı dışlamış olacaklardır. İkinci olarak Hegelci bir eleştiri dinamiği ile Kant'a temas edip, sanki Kant kendi koyduğu biçimselliğe bir sınır çizmiyormuş gibi davranılmasının yanlışlığını işaret ederek, Kant'ın "amaç olarak insanlık" fikrini hatırlatacaklardır. Ancak her iki tutum da eleştiriye oldukça açıktır. Çünkü pratik akıl ancak somut bir eylem söz konusu olduğunda geçerliliğini ve tutarlılığını ispat edebilir. Eğer ispat istisnalarla da olsa şüphe yaratıyorsa, orada bir kez daha durmak gerekir. Aynı zamanda amaç-araç denkleminde dengeyi belirleyen amacın ya da aracın haklılığından daha çok, amacın ve aracın hangi kipliklerle eyleyene göründüğüdür. Bu durumda, yani öznel bir görmenin olduğu yerde, eyleyenin tüm mutlak, evrensel, genel, tümel tarzlara, fikirlere, ödevlere karşı somut varlığı ortaya çıkar. İşte bu durumda eyleyenin her hareketi, kutsal kitapların kader karşısına kaza olarak ifade ettikleri durumla aynılaşmaya başlar. Bu yüzden

veya koşulsuz buyruğun formülasyonu kadar bellenmesi gereken içeriğidir de, ancak içerik formülasyon kadar kolay belirlenemediği için, sık sık dananın kuyruğu kopar. Bu çalışmada kimi kez Kant'tan ve koşulsuz buyruğundan bağımsız bir güncellik içinde kimi kez de doğrudan onunla bir ilişkisellik içinde gerçekten dananın kuyruğu neden kopuyor, anlamaya çalışacağız.

Bir bürokrat için vicdan, ahlâk, etik ve hukuk: Adolf Eichmann (1906-1962) adlı bir Nazi subayı, Kudüs'deki yargılanması esnasında, kendini savunmak ve yaşamını onaylatmak için Kant'ın "koşulsuz buyruğu"ndan esin aldığını ifade etmiştir.[2] Bu ifade Kant'ın ahlâk görüşüne getirilen eleştirilerin tekrar gündeme gelmesine ve dozunun artmasına yol açmıştır. Yirminci yüzyılın önemli düşünürlerinden –aynı zamanda kültürel olarak Yahudi kökenli filozoflarından– Hannah Arendt başta olmak üzere Leo Strauss, Hans Jonas gibileri, Kant'ın etiğinin normatif ve biçimsel niteliğini sorgulamışlardır. Çünkü erdemliler kadar özgür olanlar, özgür olanlar kadar caniler de aynı ahlâkın buyruğundan esin aldıklarını ifade edebileceğini öngörmüşlerdir. Nitekim bu da Eichmann'ın ifadelerine kulak kesilince doğrulanır.

Arendt, Kant'ın klasik bir filozof olarak etikten hareketle siyaset

---

Kant'ın evrensellik iddiasında bulunan etiğinin biçimsellik modu, ister istemez nereden ve nasıl neşrederse neşretsin eninde sonunda "insanlık idesi"ni somutlayamaz. Somutladığı her noktada soyut varlığıyla eyleyen fanilerle nadir buluşmalar sergiler. Dolayısıyla yolunu bulamayanların çoğunlukta olduğu bir dünyada, "insanlık idesi" yol gösteren bir amaç olarak vazifesini yerine getirememiş olur. Başka deyişle günahkârların vicdan azapları mezarlıklar soğumadan geçer ve "amaç olarak insanlık idesi" bu hayatlara esin kaynağı olamadan varlığını sürdürür.

[2] Hannah Arendt Kudüs'teki mahkemeyi izlemiştir. Eichmann ve genel olarak mahkeme hakkında çok ciddi eleştiride bulunur. Eichmann ve Kant arasındaki kategorik buyruk ile ilgili bağlantıyı da şu şekilde özetler: "Eichmann, herkesin ağzını bir karış havada bırakarak, kategorik buyruğun kelimesi kelimesine doğru tanımını yaptı: 'Kant hakkındaki sözlerimle, irademin ilkesinin her zaman genel yasaların ilkesi haline gelebilecek şekilde olması gerektiğini kastediyorum' (mesela hırsızlık veya cinayet için böyle bir durum söz konusu değildir; çünkü hırsızın veya katilin başkalarına kendilerini soyma veya öldürme hakkı veren bir yasal sistemde yaşamayı istemesi makul olamaz). Sorgulama devam ederken, Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni okuduğunu ekledi. Sözlerine, Nihai Çözümü uygulamakla görevlendirildiği andan itibaren Kant'ın ilkelerine uygun yaşamayı bıraktığını, bunu bildiğini ve 'kendini' düşünerek teselli bulmaya çalıştığını açıklayarak devam etti. Mahkemede dikkat çekmeyi unuttuğu nokta, artık 'devletin meşrulaştırdığı suçlar devri' olarak adlandırdığı bu dönemde, Kant'ın formülünü artık uygulayamayacağını düşündüğü için öylece bir yana bırakmadığı, çarpıtarak şöyle okumaya başladığıydı: Kendi eylemlerinin ilkesi, kanun koyucunun veya bu toprakların hukukunun ilkesiymiş gibi hareket et veya Hans Frank'ın 'Nazi Almanya'sındaki kategorik buyruk' formülasyonunda olduğu ve Eichmann'ın da muhtemelen bildiği gibi: 'Eylemlerimizden haberdar olsa, Führer'in de onaylayacağı şekilde hareket edin'." (Hannah, Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis, 2009, s. 143.)

Şurası açıktır ki dünya, Kant'ın tasarladığı (düşündüğü değil) dünya değildir. Modern kapitalist dünyada siyasetin hükmünün olmadığı bir yer yoktur ve bütün hükümler gerçekleştirilmek istendiğinde siyasetin etkisi ile şekillenir.

alanına baktığını ancak bu yaklaşımın modern kapitalist dünyada sorunlu olduğunu açıklar. Çünkü mükemmel görünen koşulsuz buyruk, olanı (tarihsel ve toplumsal insanı, dolayısıyla modern insanı) değil olması gereken insanı (püriten insanı, "aydınlanmış insanı") referans alır. Dolayısıyla, koşulsuz buyruk, olması gereken insanın olanaklarını saf aklın içeriksiz koşulları ile gerçekleştirilmesinin "yasa"sı olarak belirir. Elbette böyle bir "yasa" yaşayan gerçek modern bireyi, en azından Eichmann gibi birini düşünmediğinden ve hatta soyut ve yetkin bir insan özüne (Aydınlanma'nın yurttaşı) göndermede bulunduğundan, eylemin ortaya çıktığı her noktada bir sorgulamayı yeniden başlatır.[3] Çünkü ahlâki eylemin öznelerden bağımsız olarak düşünülmesi ve öznelere giydirilmesi bir görev durumuna işaret eder. Ne var ki, otonom ve özgürlük koşullarını gerçekleştiren bireyde bu görevin somutlaşıyor olması, –koşulsuz buyruğun evrensel doğasını savunanlar için– alelade bir görev ahlâkının ortaya çıkmayacağı iyimserliğini de üretir. Söz konusu iyimserlik aurası Kant'ın koşulsuz buyruğunu sadece bir formülasyon olmaktan çıkarır ve kendisiyle çelişmeyen maksimlerin üretilmesini sağlayan pratik bilgilerin/sorgulamaların genel bir ölçüsü haline sokar.

Şurası açıktır ki dünya, Kant'ın tasarladığı (düşündüğü değil) dünya değildir. Modern kapitalist dünyada siyasetin hükmünün olmadığı bir yer yoktur ve bütün hükümler gerçekleştirilmek istendiğinde siyasetin etkisi ile

[3] Bu noktada birileri itiraz edebilir. Örneğin diyebilirler ki Kant'ın antropolojisi ve tarih görüşü hem insanı hem de toplumu çatışkılarla ve çelişkilerle birlikte ele alır. Bu yüzden doğada ne kadar uyumdan söz edilecekse ona karşıt olanda da uyumsuzluktan söz etmek gerekir. Elbette Kant bunları dile getirmektedir, ama asıl soru bu çelişkileri dile getirdikten ve kabul ettikten sonra, bunlara dair neler yapılması gerektiği ya da yapıldığı ile ilgilidir. Kant'ın çözümünün her ne kadar tam tezahürü olmasa da Birleşmiş Milletler Cemiyeti ve ona bağlı onlarca uluslararası kuruluşun bölgesel, ulusal ve uluslararası siyasetteki mevcut beklenti ve yasalarına rağmen sergiledikleri performans ortadadır. Bu performanslar, Jurgen Habermas gibi –Kantçı geleneğin müzakere ile sorunları çözmek iddiasını sürdüren– filozofları bile zaman zaman revizyonlar yapmak ve haklı savaş iddialarına sarılmak zorunda bırakmıştır. Nihayetinde Kant'ın uzlaşmacı-liberal-burjuva-kamusallığın olmadığı yerde, tartışılırlığının artması bu yüzdendir.

şekillenir. Bu yüzden Eichmann'ı yargılamak için sıraya girenler vicdanın, etiğin ve hukukun hükmünün yetersiz kaldığını görmek zorunda kalmıştır. Arendt tam da bu nedenle hem Kudüs'teki mahkemeyi hem de normatif ve formalist yasaları sonuna kadar eleştirir. Kaldı ki hem Eichmann'ı yargılamak isteyenler hem de vicdanı, etiği, hukuku harekete geçirenler sonuna kadar siyasete bulaşırlar. Çünkü ortada basit bir yargılama sorunu yoktur, aksine yargılayıcı ifadelerin derin bir meşruiyet sorunu vardır. Bir başka ifadeyle siyasetin hükmü ve ideolojinin mekanizmaları ile tarihsel ve toplumsal bilgi dağarcıkları arasında açılan bir makas vardır. Bu makasın vicdanı, etiği, hukuku sürekli biçimlendirmesi söz konusudur. Eğer bu biçimlendirme varsa, ki var olduğunu her gün yeniden deneyimleyerek öğreniyoruz, sorun vicdanın, etiğin, hukukun hükmünde değil, hükmün dayanağında olmak durumundadır. Yani, meşruiyet krizi siyaset alanının yeniden yapılandırılması ile aşılacaksa, hükümlerdeki meşruiyet sorunu da dayanakların gözden geçirilmesi ile aşılacaktır.

Eichmann hem Nazi olmadan önce hem de soykırım öncesinde Yahudilerle iyi ilişki içinde olduğunu, akrabalık ilişkilerinin dahi olduğunu ve hatta bazı Yahudilerin ricalarını yerine getirdiği için söz konusu Yahudilerin kendisine müteşekkir kaldığını mahkemeye ifade eder. Dolayısıyla aslında bir bürokrat olarak ortaya çıkacak yıkımı bilerek ve isteyerek değil, görevinin gerekleri, dönemin emir-komuta zinciri içinde gerçekleştirdiğini söyler. Eichmann'a göre kendisi ödevini yapmıştır, otonomisinin gerektirdiği gibi davranmıştır, o halde vicdanen ve ahlâken sorumluluğunun bu çerçevede belirlenmesi gerekmektedir. Belli ki Eichmann hem yaptığının hem de "sınırlarının" farkındadır. Onun tek suçu, Eichmann'ın dediği gibi, faşizmin boyunduruğu altında askerlik yapmış olmaktır. Tıpkı devleti, töresi, idari ve mülki görevi için gözünü budaktan kaçırmayan kutsallaşmış payandalılar gibi. Şimdi tekrar düşünelim. Eichmann empati kurabildiğimiz bir cani değil midir? Hangimiz inanmadığımız kurallara ya da değerlere yaşam gailesi nedeni ile itaat etmekten imtina ediyoruz? Ama yavaş gidelim, maksadımızı aşmayalım, asıl sorumuz bu değil. Bizi düşünmeye sevk edecek ve düşüncemizi derinleştirecek yakınlarımıza/çağımıza/işgal ettiğimiz tüm zamansal ve mekânsal odağımıza bakalım ve vicdanımızın da ahlâkımızın da etiğimizin de

hukukumuzun da ne kadar işe yarar kaldığını hatırlayalım.

Bir devrimci için vicdan, ahlâk, etik ve hukuk: Lev Troçki (Leon Trotsky, 1879-1940) tarihteki "ilginç" devrimci figürlerden biridir. Ekim 1917 Rus Bolşevik Devrimi'nin ve daha sonra Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin (SSCB) Vlademir I. Lenin ile birlikte en önemli devrimci figürlerindendir. Ama SSCB'de bir dönem hâkim olan ideolojik hegemonyanın tarih anlatısında itibarsızlaştırılmış ve sürgündeyken de suikaste kurban gitmiştir. Ömrünün sonuna kadar hem Bolşevik Devrimi için hem de dünya devrimi için düşünmüş, yazmış, eylemler düzenlemiş olan biridir.

Troçki'yi burada hatırla(t)mamızı sağlayan şey, Troçki'nin gıyabında yapılan mahkemede yargılanması, çok sonra öğrendiği üzere oğlu Lev Sedov'un bu mahkemelerden birinde idama mahkûm edilmesi ve hepsinden öte tüm bu hengâme içindeyken sosyalizm karşıtlarının sosyalistleri cani olarak konumlandıran vicdan, etik ve hukuk saldırılarına verdiği cevaplardır.[4]

Troçki entelijansiyanın sermayeden ve devletten göreli olarak özerkliğinin varolduğunu kabul eder ama bu özerkliğin öznel boyutunun abartılarak toplumsal ve tarihsel niteliklerinden uzak bir entelijansiyanın varolabileceğini kesin bir şekilde reddeder. Entelijansiyanın tarihsel ve toplumsal sınıf ve statülerin etkisinden bağımsız keşfedebileceği herhangi bir konumlanmanın varolduğundan bahsedilmesini anlamsız bulur. Bu yüzden Max Adler'in entelijansiyayı sosyal demokrasi saflarına ve oradan da sosyalizmle işbirliği içine sokma gayretini "iyi niyetli" ama bir o kadar da yanlış bulur. Çünkü vicdan, ahlâk, bilgi vesaire insanları ezilenlerle (proletaryayla) birlikte olmaya zorlayamaz, onları zorlayacak olan pratikteki tutumları olacaktır. Bu yüzden Adler, aslında Troçki'nin ifadesiyle *proselitizm* içindedir

[4] Burada temel olarak Troçki'nin "Entelijensiya ve Sosyalizm (1910)" ve "Onların Ahlâkı, Bizim Ahlâkımız (1938)" adlı makalelerini referans alacağız. Bu makalelerden ilki Max Adler'in "Sosyalizm ve Entelektüeller (1910)" makalesine dair bir tartışma ve çözümleme içeriyor. İkincisi çok daha geniş bir cepheye; sosyal-demokratlara, liberallere, "dost bilinen düşmanlar"a karşı getirilen eleştirileri içeriyor. Adler bir sosyalisttir ama sosyalizm adına savunusu ya da çabası, Karl Marx'ın Ferdinand Lasalle'ın çabalarına getirdiği eleştirilerde olduğu gibi, yanlış anlamalara dayanmaktadır. Yani Lasalle'da, Adler'de ve birçoklarında benzer bir durum tespit etmek mümkündür. Marksist ya da devrimci tutumdan kaynaklanan ahlâk ve hukuk eleştirisini mücadele içinde pratik gereklilikler bahane ederek yumuşatmaya çalışmak ciddi teorik ve pratik gedikleri üretmeye başlamaktır. Biz de burada devrimci bir kişinin konumunu belirginleştirerek söz konusu edilen gediğin ne menem bir şey olduğunu açıklamayı deneyeceğiz.

(başkalarını kendi dinine sokma gayreti içinde olan biridir) ve Adler'in sorunu maddeci bir kavrayıştan yoksunluktur. Eğer Adler maddeci bir kavrayışı korumuş olsa, sınıfsal bakış açısını terk etmez ya da en azından, tarihsel olarak entelijansiyadan beklentilerini reel bir düzeye çekerdi. Sosyalizmin talebi nettir: Sınıfsız, sömürüsüz, ortak bir dünya. Bunu herkes arzulayabilir ama kitlesel olarak gerçekleştirecek olan sosyalizmin talebine en çok ihtiyaç ve gereksinim duyan, dolayımsız bir şekilde kendini ücretli emeğin kölesi konumundan kurtarmayı arzulayanlardır. Troçki işte bu hatırlamanın gerçekleşmemesi nedeniyle, Adler'in kendi *proselitizm*'i içinde vicdana, ahlâka, ulvi değerlere bol referans yaparak entelijansiyayı hareketlendirmeye çalıştığını ifade ediyor.

Troçki'nin "bizim ahlâkımız" dediği ahlâk, devrim(ci) ahlâkıdır. Yani, insanların ihtiyaçlarının karşılanmasını ve gelişimlerinin engellenmemesini sağlayan ve toplumsal sömürünün varlık koşullarını ortadan kaldırmayı hedefleyen bir ahlâktır. Yani, meşru amaçlarca meşru araçların kullanılmasını öngören bir ahlâktır. Bu ahlâk ne dinsel dogmalara sıkı sıkıya bağlanan ve değişmez ilkelere sahip bir Cizvit'in/dinin ahlâkıdır, ne evrensel ve soyut ilkelerden görevler icat eden bir ahlâktır, ne de insanlığın bütünü için meşru sayılabilecek ihtiyaç ve gereksinimleri göz ardı eden bir yarar ahlâkıdır.

Sürgün yıllarında da hem içerideki hem dışarıdaki sosyalizm muhaliflerine sosyalizmi tanıtan/anlatan/hatırlatan karşılıklar üreten Troçki, sonunda kendisine gelen saldırılara karşı bir ayrıma gider:"Onların ahlâkı" ve "bizim ahlâkımız". Troçki'nin "bizim ahlâkımız" dediği ahlâk, devrim(ci) ahlâkıdır. Yani, insanların ihtiyaçlarının karşılanmasını ve gelişimlerinin engellenmemesini sağlayan ve toplumsal sömürünün varlık koşullarını ortadan kaldırmayı hedefleyen bir ahlâktır. Yani, meşru amaçlarca meşru araçların kullanılmasını öngören bir ahlâktır. Bu ahlâk ne dinsel dogmalara sıkı sıkıya bağlanan ve değişmez ilkelere sahip bir Cizvit'in/dinin ahlâkıdır, ne evrensel ve soyut ilkelerden görevler icat eden bir ahlâktır, ne de insanlığın bütünü için meşru sayılabilecek ihtiyaç ve gereksinimleri göz ardı eden bir

yarar ahlâkıdır. Yani hem mevcut sınıflı toplumdan kaynaklanan tüm ahlâkların reddi ve eleştirisi hem de şimdiye kadar sadece ara durumlarda (devrim zamanlarında) gerçekleşmiş ve ancak sınıfsız, sömürüsüz, yabancılaşmamış insanın toplumsallığı tarafından belirlenecek bir ahlâktır.[5]

Troçki'nin olumsuzladığı bu mevcut bütün ahlâklar, tarihsel bilgiden yoksundur, maddeci değildirler. Bu onların kolayca formalist ilkelerle hareket etmelerini sağlar, ne zaman insanların başı sıkışsa, işte bu formalist ilkelere kulp takarak, yanından dolanarak ya da revizyonist bir tutum benimseyerek yollarına devam etmelerine yol açar. Ancak tek sorun bu tür ahlâklar değildir. Örneğin pragmatist ve hedonist ahlâklar gibi maddeci ahlâklar da olumsuzlanmak durumundadır. Çünkü bu ahlâkların ortaya koyduğu toplumsal görelilik ve buna dayanan meşrulaştırmalar gerçekte toplumsal olarak büyük kitlelerin ve bilimsel olarak toplumsal kazanımların varlığını tehdit eder. Aynı şey sadece toplumsallık adına yürütülen ve özünde toplumsallığın metafiziğine dönüşen yaklaşımların benimsenmesi halinde de

[5] Troçki'den olduğu gibi aktarıyorum: "Yüzünü ne İsa'ya, Musa'ya veya Muhammet'e dönmek, ne de eklektik bir soytarıyla yetinmek istemeyen kişi, ahlâkın toplumsal gelişmenin ürünü olduğunu, değişmez olmadığını, toplum bünyesindeki çıkarlara hizmet ettiğini ve bu çıkarların çeliştiğini ve yine ahlâkın ideolojik bir biçimden ziyade sınıfsal bir özelliği olduğunu kabul etmelidir. Yine de, bütün bir insanlık gelişiminin oluşturduğu sağlam ve toplumsal yaşam için gerekli temel ahlâk ilkeleri yok mu? Mutlaka var, ama etkinliği çok oynak ve sınırlı... [A]hlâkın 'genel kabul görmüş' kuralları cebir özelliği barındırır, yani değişken ve kendilerine özgüdürler. Bu kurallar, topluma ait olan insanın bireysel davranışta genel normlara bağlı olduğu olgusunu ifade eder sadece. Kant'taki 'koşulsuz buyruk' bu normların en yüksek genellemesidir. Ancak felsefenin Olympos'undaki bu seçkin yerine rağmen bu buyrukta, ne koşulsuz ne de somut bir şey var. İçeriksiz bir biçim bu...[T]amlığı ve uzlaşmacılığıyla proletaryanınkinden daha üstün bir sınıf bilinci olan burjuvazinin, sömürülen sınıflara kendi ahlâkını dayatmada hayati çıkarı vardır. Burjuvazi kitabının somut normları dinin, felsefenin veya şu 'sağduyu' denen melez şeyin koruyucu şemsiyesinin altına bizzat giren ahlâki soyutlamalar sayesinde maskelenir. Soyut normlara başvurmak ilgisiz bir felsefi hata değildir ve sınıfların mücadele mekanizması için gerekli bir öğedir. Geleneği binlerce yıl geriye uzanan bu aldatmacayı ortaya koymak, *proleter devrimcinin birinci görevidir*" (Leon Troçki, *Onların Ahlâkı, Bizim Ahlâkımız*, çev. Sertaç Canbolat, İstanbul: Göçebe, 2000, sayfa belirtilmemiş, italikler bana ait).

geçerlidir. Dolayısıyla Troçki devrimci ahlâkın temel niteliğini ortaya çıkarır: Mevcut hâkim ideolojinin benimsediği ahlâkları "olumsuzlama" ve devrimi gündelik hayatın içinde sürekli üretme; yani, sınıfsız, sömürüsüz, ortak bir dünya için mücadele etmeyi benimseme.

Yine bir başka sorun, "sağduyu" kavramının abartılmasıyla yaşanır. Sağduyu normal koşullarda belirli bir vasatlığın yeniden üretilmesini sağlar, ama bazı durumların değerlendirmesi sağduyu ile yapılamaz. Bu konuda ısrarcı olanlar Max Eastman gibileridir. Eastman devrimlerin diyalektiğini kavrayamaz, muhafazakâr ideolojik konumu işgal ederek iktidarın bir uzvuna nasıl dönüşmek gerektiğini düşünür ve bunu sonunda Troçki'ye bile anlatmaya kalkışır. Anlattığı şey de sağduyuya göre davranmanın faydalarıdır, oysa Troçki için "sağduyu ahlâkından daha sert, daha sınırlı, daha kibirli ve daha hayâsız hiçbir şey yoktur!" Bu yüzden Troçki vicdan, ahlâk, etik ve hukuk diye koşuşturan ve kendini burjuva hukukuna karşı konumlandıramamış, ganimet alaylarına katılmak için can attığı halde, halen "Marksist sayanlar" için oldukça ağır konuşur ve devrimci mücadelenin doğrudan, bilimden vesaireden güç aldığı kadar yalandan, hileden, şiddetten de destek aldığını ifade eder. Çünkü hiçbir politik mücadele, devrimci mücadele de dahil, püritan değildir. Neticede mutlak ve evrensel olduğu iddia edilen değerlerin, hiç olmazsa bir kere proleterlerin gözlerinden yeniden değerlendirilmesi gerekirken bunun saf ve naif duygularla yapılamayacağı kabul edilmek zorundadır.[6]

Bu yüzden Troçki vicdan, ahlâk, etik ve hukuk diye koşuşturan ve kendini burjuva hukukuna karşı konumlandıramamış, ganimet alaylarına katılmak için can attığı halde, halen "Marksist sayanlar" için oldukça ağır konuşur ve devrimci mücadelenin doğrudan, bilimden vesaireden güç aldığı kadar yalandan, hileden, şiddetten de destek aldığını ifade eder.

[6] "Bununla birlikte yalanı ve şiddeti 'kendisinde' mahkûm etmeyecek miyiz? Kuşkusuz evet, ama bunları doğuran sınıflı toplumla birlikte. Toplumsal çelişkilerin (antagonizma) olmadığı toplum, elbette ki yalansız ve şiddetsiz olur. Ama bu topluma ancak şiddet yöntemleriyle köprü kurabiliriz. Devrimin kendisi de sınıflı toplumun ürünüdür ve o toplumun izlerini taşır. 'Ebedi hakikatler'e göre doğaldır ki devrim 'ahlâkdışı'dır. Bu da bize idealist ahlâkın karşıdevrimci olduğunu, yani sömürücülerin hizmetinde olduğunu belletiyor sadece. Belki de filozof kestirmeden gidip 'Ama iç savaş acı bir istisnadır, barış zamanı sosyalist bir hareket yalansız ve

"Yalnız ve güzel ülkem" için vicdan, ahlâk, etik ve hukuk:[7] Eichmann örneği belki çok uzak gelebilir bizi harekete geçirmek için, o halde Türkiye'de en yakın zamanlarda vicdan, ahlâk, etik, hukuk bağlamında gündeme gelen örneklere bakalım:

i) Türkiye Futbol Federasyonu (TFF) Mehmet Ali Aydınlar yönetiminde "şike soruşturması" kapsamında TFF Etik Kurulu icazeti ve TFF Disiplin Kurulu marifeti ile bazı futbol kulüpleri ve futbol adamları için yaptırım kararları aldı ve yürürlüğe soktu. TFF Başkanı Aydınlar yürürlüğe sokulan yaptırımların etik çerçevesi olduğunu ve yasalara uygun bir sürecin sürdürülmeye çalışıldığını ifade etmişti. Hatta kendisinin "vicdanen müsterih olduğunu" da eklemişti. Fakat kısa süre sonra Aydınlar'ın UEFA ve organları ile girdiği ilişkilerde çaresiz ve yetersiz görünüm kazanmasından hareketle, onun bu işi beceremediği düşünülmeye başlandı ve sonunda beklenen oldu. Aydınlar istifa etti. Nihayetinde Beşiktaş'ı büyük borçlara sürüklemiş ve UEFA nezdinde kulüp değerini düşürmüş olan Yıldırım Demiröreen TFF'ye yeni başkan oldu. Bu kez TFF şike soruşturmasında hızla yol almaya başladı, ardı ardına kurullar raporlar yayınladı. Önce etik kurul "şike olmadığını, teşebbüse ilişkin varsayımlar olduğunu" ifade etti, ardından "şike davası" sanıkları birer birer tutukluluktan çıkarıldı ve nihayetinde de tuhaf bir mahkeme kararı ile tüm tutuklamalar sona erdi, böylece mahkeme sonuçlandırılmış oldu. Hem sürecin aktörleri hem de kamuoyu söz konusu durumdan vicdanen, ahlâken,

---

şiddetsiz yaşamak zorundadır' diyecektir. Bu yalnızca açıkça bir kaçamak. Sınıfların barışçı mücadelesiyle devrim arasında aşılmaz sınırlar yoktur" (Leon Troçki, *Onların Ahlâkı, Bizim Ahlâkımız*, çev. Sertaç Canbolat, İstanbul: Göçebe, 2000, sayfa belirtilmemiş).

[7] Türkiye'de vesayet sistemini üreten ve hukuk-dışı örgütlenmelerle kamuoyunu yanıltarak çıkar elde eden güçlere karşı uzun bir süreden beri yürütme ve hukuk sistemimiz büyük mücadele verdiğini iddia etmektedir. Şüphesiz bunda doğruluk payı vardır ama kamuoyunun izansız bir bilgi bombardımanı ile karşılaştığı davalar yürütme ve hukukun kendi vesayet rejimini kurmaya eğilim gösterdiğini de kanıtlamaktadır. Çünkü liberal-burjuva-siyasetin bir gereği olarak hegemonya mücadelesi sadece açıklık üzerine kurulamaz, aynı zamanda manipülasyonlar ve aldatmacalar da devreye girmek durumundadır. Ergenekon, Balyoz, OdaTv, KCK gibi davalar bu anlamıyla siyasal aktörlerin kriminalize konumları ile ilgili davalar olmaktan çok, doğrudan siyasal hegemonya ve vesayetin davaları olarak algılanmalıdır. Bu yüzden zindanlarda bolca hükümet karşıtıyla karşılaşmak mümkündür. Örneğin sadece KCK davasından 8 bin kişinin yargılanmakta olduğunu hatırlamak, bu davaların siyasetin özünün kriminal eylemliliklerden bağımsız olduğunu anlamaya yetecektir. Dolayısıyla siyasal mücadeleden hegemonya mücadelesinin perspektiflerini dışlayan siyasetler, hegemonik güçlerin hareketleri için geçici manivelalar olduklarını çok geç olmadan hatırlamalıdırlar.

hukuken eskitme/zamana yayarak unutturma yöntemi ile aklandı. Bu konuda şu sorulabilir: Gerçekten bu süreci sorun haline getiren ve sorun olmaktan çıkaran neydi? Hangi ölçütler hangi yolları temizledi? İki farklı etik kurul, iki farklı disiplin kurulu, iki farklı yönetim aynı olayları ve iddiaları nasıl bu kadar farklı değerlendirdi? Bu ikiliğin hiç mi ortak bileşeni yok? Arendt kötülüğün sıradanlaşması derken sadece Eichmann'dan mı bahsetmişti?

ii) Peki, şuna ne demeli? Artık herkesin bir kere öfke kusarak "ben de söyledim ve ruhumu kurtardım" dediği bir mahkeme kararı var: "N.Ç. Tecavüz Davası" kararı. Bu "hukuk skandalı"na imza atanlar, daha önce Manisalı lise öğrencilerine işkence davasına da imza atmışlardı. İşkencecileri değil, öğrencileri yargıla-maya karar vermişlerdi. Nereden bakarsanız tutarsızlık nereden bakarsanız "felaket" ama "bu coğrafyada oluyor" denilen türden bir durum. Yani kanıksama ölçüsü abartılmış ve güçlünün dilinden kabul edilmiş bir vicdan, ahlâk, etik ve hukuktan başka bir şey değil. Nitekim N.Ç. Tecavüz Davası kamuoyunun sıtkının sıyrıldığı düzeyde derinleştirilmeden tartışıldığı için artık gündemden düşen onlarca erkek egemen skandaldan biri. Bilindiği üzere uzman sağlık kurullarınca N.Ç.'nin sağlık durumunun bozulup bozulmadığı bir türlü karara bağlanamadı ve aynı zamanda N.Ç.'yi mağdur edenlerin ceza indiriminden daha fazla nasıl yararlandırılacağı da. Bütün bu skandallar tek tek duyulurken ya da bastırılırken kamuoyu, entelijansiya ya da insan olanlar ne yaptı? Pek bir şey değil. Hatta bu gibi konular üzerinden karşı duruş sergileyen sivil toplum güçlerinin marjinalleştirilmesine yardım ediyor olabilirler. Kendi sıradan ama özel naif ajandalarının yeniden parlatılmasına destek babında konuşuyor olabilirler. Sonuçta devlet ve egemen iktidar aygıtları belirli bir türden mağdur

Artık herkesin bir kere öfke kusarak "ben de söyledim ve ruhumu kurtardım" dediği bir mahkeme kararı var: "N.Ç. Tecavüz Davası" kararı. Bu "hukuk skandalı"na imza atanlar, daha önce Manisalı lise öğrencilerine işkence davasına da imza atmışlardı. İşkencecileri değil öğrencileri yargılamaya karar vermişlerdi. Nereden baksanız tutarsızlık nereden bakarsanız "felaket" ama bu coğrafyada oluyor denilen türden bir durum.

ve mazlum üretme mekanizmasını çalıştırırken, onlar da görevine ve mesleğine sadık sıradan kötüler olarak yurtaşlık vazifelerini gözümüzün önünde serencam ederek gerçekleştiriyor olabilirler.

iii) Bir diğer olay Türkiye'de Araştırma ve Öğretim Özgürlüğü Uluslararası Çalışma Grubu'nun (GITTürkiye'nin) hazırladığı Haziran 2012 tarihli raporunda tüm dünyaya duyurduğu üzere, Türkiye'de toplumsal ve bilimsel sorumluluk ile akademik çalışma yapan bilim insanları hakkında yürütülen soruşturmalarla ilgili olarak bilgi veriliyor.[8] Sıradan birinin bile Kocaeli'nin Dilovası beldesini tanıması durumunda tespit edebileceği gerçekleri Halk Sağlığı dalında uzman bir bilimadamı, Prof. Dr. Onur Hamzaoğlu bilimsel verilerle açıklamak için bir çalışma başlatıyor. Neticede üniversitesi kendisine maddi ve manevi destek veriyor ve bu bilimadamı, bu destekle yoluna devam ediyor. Fakat kentte yeni "kirletici" gelişmelerin oluşması ve çalışmasından beklediği verilerin çarpıcılığının etkisiyle Hamzaoğlu bir gazeteciye mülakat veriyor: Temel olarak Dilovası'nda ama genel olarak tüm Kocaeli'de kanser riskinin yüksekliğini dile getiriyor. Bu dile getirme Hamzaoğlu'nun karşısına umduğu değil, ummadığı kitleyi çıkarıyor; dolayısıyla ummadığı sorunların gelişmesine neden oluyor. Belediye başkanı hemen sorumluluk alanı ile ilgili bu açıklamaya karşı, karşı propagandaya ve saldırıya geçiyor, ardından da hakaret ediyor. Üniversite de araştırmaya verdiği destek nedeniyle araştırmanın selameti açısından soruşturma başlatıyor. Bunun için de disiplin ve etik kurullarını harekete geçiriyor. Neticede belediye başkanı ile mahkemeleşmesinden Hamzaoğlu tazminat kazanarak ayrılıyor ve üniversitedeki disiplin kovuşturmasından ise "uyarı cezası" alıyor. Doğal olarak bir halk sağlığı uzmanının kendi ilgi alanında elde ettiği bulguları paylaşması bağımsız bir etik kurulca yapılan incelemede haklı bulunuyor. Ne var ki hem hakaret davasında hem de üniversite disiplin kovuşturmasında, üniversitenin etik kurulunun verdiği rapora göre cezanın niceliksel ve niteliksel mütalaası yapıldığı görülüyor.

---

[8] Bu rapora göre Büşra Ersanlı, Nesrin Uçarlar, İzge Günal, Özgür Sevgi Göral, Ergun Aydınoğlu, Tülin Ural, Lütfi Bozdağ, İstanbul Bilgi Üniversitesi Çalışanları (2009-2011) farklı gerekçelerle kovuşturmaya uğrayarak, üniversite ve YÖK ile sorunlar yaşamışlardır (GITTürkiye, *Akademide Hak İhlalleri Raporu*, Haziran 2012, s. 3-7).

Bu üç vakada yerler, yaşlar, kişiler, düzeyler farklı farklı da olsa, ortak bir süreç var. O da, ortada mahkemeleşmeye değer bir şeyler var ve bu şeyler için ister özel ister kamu davası açılmış olsun birtakım uzman heyetlere mahkemeler ya da kovuşturma merciileri danışıyorlar, sonra da oralardan aldıkları işaretlerden hareketle kendi değerlendirmelerinin meşruiyetini pekiştiriyorlar ve mahkemeleşme süreçlerini hızla karara bağlıyorlar. Sonra tarafların unsurları ya da izleyici konumunda kalmış yorumcular da konuşmalarına hukuk ihlallerinden, adaletin tecelli edip etmemesinden dem vurarak başlıyorlar.

Denge: Eichmann, Troçki ve Türkiye örneklemelerindeki vicdan, ahlâk, etik, hukuk diye anlatılanların ruhuna yerleşen çelişkilerin nedeninin, maddeci ve tarihsel bakışın yokluğu olduğunu görüyoruz. Maddeciliğe ve tarihe sırtını dönmek, adeta olmakta olanın farkında olsan da olmasan da sürgit olanın peşinde olmaktır. Şimdiki kuşaklar maddeciliği ve tarihi kavramak/anlamak durumundalar, galiplerin alayına ganimet taşımayı ataları gibi bin koldan sürdürmeyeceklerse, bunu yapmak durumundalar. En azından devrimciler ya da siyasetin aktörleri olanlar bunu "açıklık" kazanmak adına yapmalıdırlar. Troçki'nin avantajı tam da budur. Devrimci konumundan ya da Rus Devrimi'ndeki yerinden daha önemli olan ve bizim için de vicdan, ahlâk, etik ve hukuk eleştirisi açısından değerlendirmemizin bir referans noktası olmasını sağlayan şey, işte onun maddeci konumudur.

Giorgio Agamben'in *Açıklık*'ta bahsettiği insan ve hayvan arasındaki o kaynaşmanın gerçekleşmemesinin nedeni, açıklığın yitmesidir. Açıklığın yitmesinin yarattığı her türlü patolojiyi daha da derinleştirmek maddeci bir vicdan, ahlâk, etik, hukuk eleştirisi ile bertaraf edilebilir. Olgulara ve olaylara tapınmayı bırakıp gerçeğin kendisine odaklanmak zorundayız.[9] Yani örneklerimize dönelim ve maddeci tutumla tarihsel ve toplumsal sorularımızı

[9] "Öte yandan Talmud'da, Leviathan'dan doğru kişilerin yer alacakları Mesihsel şölendeki aş şeklinde söz edilen kısım; hayvani ve insani ilişkilerde mevcut farklı bir doğal yasaya işaret eder gibi görünen bir dizi *haggadoth*'tan (mucizevi olayları anlatan hikâyelerden) sonra gelmektedir. Ayrıca, Mesih krallığında hayvani doğanın da dönüşeceği, İşaya'nın (11,6) Mesihsel (Ivan Karamazov'un çok sevdiği) 'Ve kurt kuzu ile beraber oturacak,/ ve kaplan oğlakla beraber yatacak;/ ve buzağı genç aslan ve besili sığır bir arada olacak;/ ve onları küçük bir çocuk güdecek' kehanetinde örtük olarak bulunmaktadır" (Giorgio Agamben, *Açıklık; Hayvan ve İnsan*, çev. Mine Çilingiroğlu, İstanbul: YKY, 2009, s. 11).

hatırlayalım; Hamzaoğlu'nu yargılayanlar diyelim ki haklı, o insanların Hamzaoğlu'nu yalanlayacak en ufak verileri var mı? Mesela Dilovası'nda akmakta olan Dil Deresi 1990'a kadar sit alanı kapsamındaydı, şimdi o dere akmaya fırsat bulursa simsiyah akıyor, neden? Dilovası köylükten belediyeliğe ilk terfi ettiğinde 1990'ların başında, büyük bir kolera salgını yaşadı ve halen sanayi tesislerine yapışık işçi mahallelerinden ibaret, neden? Çarpık sanayileşme, altyapı sorunları Kocaeli'ne bağlı ilçeler arasında en başta orada, neden? Dilovası'nda 2000'li yıllarda kurulan Dilovası Organize Sanayi Bölgesi'nin dünyadaki Organize Sanayi Bölgeleri içinde nevi şahsına münhasır bir özelliği var: Gıda, demir-çelik, kimya, kimyasal depolama, liman işletmeciliği gibi tamamen farklı iş kollarını bünyesinde barındırıyor, neden? Türkiye'deki "düşük yoğunluklu savaş"ın yarattığı göç, çevre katliamı, kamu arazilerinin ve sit bölgelerinin talanı, çarpık kentleşme ve sanayileşme, nüfus patlaması, yönetişim yasaları, serbest bölge sorunları, velhasıl-ı kelam Dilovası Türkiye'nin son otuz yılının bir özeti ve deyim yerindeyse kangren halinde, fakat şimdi sırf Hamzaoğlu halk sağlığı açısından bu bölgede kangren var dedi diye tuhaf bir vicdan, etik, hukuk süreci işletiliyor, neden? Peki, vicdanınız, etiğiniz, hukukunuz size Dilovası'nda hayatın Trabzon'daki, Ankara'daki, Muğla'daki ya da herhangi bir yerdeki kadar "normal" olduğunu ifade ediyor mu? Neden olumluluklar kadar olumsuzlukları da savunuyorsunuz? Siz konuşunca vicdanlarınız, eyleyince etiğiniz, yapınca hukukunuz kurtuluyorsa, neden Dilovası'nın ve bizim sıkıntılarımız ve yüklerimiz her geçen gün artıyor? Hamzaoğlu'nun aceleciliği sizi neden korkutuyor da, Dilovası'na yağan

Türkiye'deki "düşük yoğunluklu savaş"ın yarattığı göç, çevre katliamı, kamu arazilerinin ve sit bölgelerinin talanı, çarpık kentleşme ve sanayileşme, nüfus patlaması, yönetişim yasaları, serbest bölge sorunları, velhasıl-ı kelam Dilovası Türkiye'nin son otuz yılının bir özeti ve deyim yerindeyse kangren halinde, fakat şimdi sırf Hamzaoğlu halk sağlığı açısından bu bölgede kangren var dedi diye tuhaf bir vicdan, etik, hukuk süreci işletiliyor, neden?

kimyasal beyaz örtü korkutmuyor?[10]

* * *

Oysa insan özlüyor: "Bıktık sizin hukukunuzun haklılığından. Sıtkımız sıyrıldı" demeyi, hatta Orhan Koçak'ın Turgut Uyar incelemesinde dediği gibi, var mısınız "bahisleri yükseltmeye"? O zaman bahisleri açıyorum, Uyar hukukuyla korkutanlara efeleniyor, sonra sıra hepimizde.

"Sizin alınız al inandım
Morunuz mor inandım
Tanrınız büyük âmenna
Şiiriniz adamakıllı şiir
Dumanı da caba
Ama sizin adınız ne
Benim dengemi bozmayınız"[11]

[10] Diğer örneklerin kamuoyu tarafından daha fazla tartışılması nedeniyle, söz konusu örnek seçilmiştir.
[11] Turgut Uyar, *Büyük Saat*, İstanbul: YKY, 2010, s.119

Roboski, Şibbolet ve Derrida Kürdistan(lar)da

Cenk Ertan*

Derrida, 14 Ekim 1984'te Seatle, Washington Üniversitesi'nde, Paul Celan'ın eserleri üzerine uluslararası bir konferansta *"Şibbolet"* adlı bir bildiri sunar. Daha sonra bu bildiri *"Şibbolet:* Paul Celan için" başlığı altında yayımlanır. Derrida bu yazısında, Paul Celan'ın hem bir şiirinin başlığı hem de bir şiirinde geçen *Şibbolet* kelimesinden yola çıkarak şifre, tarih, tarihlendirme, tekrar ve ihlal meselelerini tartışır:

"Şibbolet, İbranice dediğim bu sözcük, bildiğiniz üzere bütün bir diller ailesinde bulunur. Fenikece, İbrani-Aramice, Süryanice. Bir anlamlar çoğulluğuyla kat edilir. Nehir, dere, başak, zeytin dalı. Ancak bu anlamların ötesinde bir parola değeri kazanmıştır. Savaş sırasında ya da savaştan sonra gözetim altındaki *sınır geçitleri*nde kullanılmıştır. Bu sözcük, anlamından çok, telaffuz edilme tarzıyla önem taşımıştır. Anlamla ya da şeyle ilişkisi askıda bırakılmış, nötrleştirilmiş, parantezlenmiştir. Denilebilir ki, her şeyden önce anlamı koruyan bir fenomenolojik *epoché*'nin karşıtı. Efrayimoğulları Yiftah'ın ordusu tarafından bozguna uğratılmıştı; askerleri nehrin öte yakasına kaçmaktan alıkoymak için (*şibbolet* kesinlikle nehir anlamına da gelir, ancak onun seçilmesinin zorunlu nedeni değildir bu) herkesten şibbolet denmesi

* Trinity College Siyaset Bilimi Bölümü, Doktora Öğrencisi.

istenir. Efrayimoğulları *şibboleti*n *şi*'sini doğru biçimde telaffuz edememeleriyle bilinirlerdi, sonuçta onlar için telaffuz edilemez isim haline gelmiştir bu; *sibbolet* dediler ve *şi* ve *si* arasındaki görünmez sınırda ölüm pahasına kendilerini nöbetçiye ifşa ettiler. *Şi* ve *si* arasındaki ayırıcı farka kayıtsız kalmakla kendi farklılıklarını ifşa ettiler; böylece kodlanan bir işareti yeniden-işaretleyemez olarak işaretlediler kendilerini".[1]

Derrida bu meseli Paul Celan'ın *"Birde" (In Eins)* şiirini yorumlamak için aktarır: *"Dreizehnter feber. Im Herzmund/erwachtes Schibboleth. Mit dir,/Peuple/de Paris. No pasarán."* (Şubatın on üçü. Yüreğin ağzında/uyanık Şibbolet. Seninle,/Peuple/ de Paris. *No pasarán).*[2] Derrida, bu dizelerin şifrelendiğini, dahası birkaç dilde –Almanca, İbranice, Fransızca ve İspanyolca– şifrelendiğini söyler. Tarih, sayılar ve kelimeler birbirine bağlanıp şiirin şifresi içinde şifrelenirler: pek çok düğüm ve bağlamayla karşı karşıyayız. Bütün bu şifreli kelimeler, tarihler ve sayılar bir sınırın varlığını gösterir. Şibbolet Ürdün'de, *Peuple de Paris* Fransa'da ve *No pasarán* İspanya'da ve elbette *"Birde" (In Eins)* şiirinin dilinin yurdu Almanya'da bir sınırı ya da geçilmemesi gereken bir durumu gösterir.

Niyetimiz Derrida'nın Celan şiirini nasıl yorumladığını aktarmak veya tartışmak değil, bu şiirin *şibboleti*nden –*No pasarán*'dan– yola çıkarak bir başka geçit vermeyen meseleye ve geçit vermeyen geçitten bir geçidin imkânına geçmektir. Bu geçitsiz geçitleri, sınırın ölümcül bir eşik olabildiği başka geçitsiz geçitlerin ve ölümcül sınırların yanına yerleştirmek istiyoruz: *Roboski*'nin ama daha önce *"Otuzüç Kurşun"*un metonomisi oldukları, *şibboleti*, *No pasarán*'ı ve *Peuple de Paris*'i (bu yazıda Kürdleri) yeniden ortaya çıkaran, sınırı olmayan sınır olarak Kürdistan'ı ekleyeceğiz. *Şibbolet* bir paroladır, bilinen ama yapılamayan bir paroladır; bilmek ve yapmak arasındaki

[1] Jacques Derrida, "*Şibbolet*: Paul Celan İçin", *Edebiyat Edimleri* içinde, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2009, s. 434. Kitabı Mukaddes'in Türkçe çevrisinde Hâkimler bölümünde Bap 12'de ise mesel şu şekilde anlatılır: "Ve Yeftah bütün Gilead adamlarını topladı, ve Efraimle cenketti; ve Gilead adamları Efraimi vurdular, çünkü dediler: Ey Gileadlılar, Efraim arasında ve Manasse arasında siz Efraim kaçaklarısınız. Ve Gileadlılar Efraimîlere karşı Erden geçitlerini tuttular. Ve vaki oldu ki, Efraim kaçaklarından biri: Geçeyim, dediği zaman, Gilead adamları: Efraimî misin? Derlerdi. Ve: hayır, derse; o zaman ona: Şibbolet de bakalım, derlerdi; ve Sibbolet derdi; çünkü onu doğru söyliyemezdi; ve onu tutup Erden geçitlerinde boğazlarlardı; ve o vakitte Efraimden kırk iki bin kişi düştü."

[2] A.g.e., s. 432.

ayrımı işaretler. Celan'a uzak bir yerden, dil, ses ve şiir anlayışları bakımından da uzak bir yerden Ahmed Arif bunu *"Otuzüç Kurşun"*[3] şiirinde söyler: *"Bilmezlikten değil,/Pasaporta ısınmamış içimiz/Budur katlimize sebep suçumuz"*. Pasaportun varlığı *bilinir,* tıpkı *şibbolet*in bilindiği gibi. Ama *yapılması* mümkün değildir. Yine de durum *şibbolet*ten biraz farklıdır, *şibbolet şibbolet* olarak söylenseydi, bilinen söylenseydi, sınır olarak duran nehrin öte yakasına geçilecekti; ayıran ve bölenin bir terimin telaffuzunda çiftlenen işlemine karşılık, *"Otuzüç Kurşun"* şiirinin söylediği, olayın bize duyurduğu durumdaysa, bölünme sadece çifte bir işleme bağlanamaz. Bir çifti aşan bir işlem sayısı mevcut olabildiği gibi birden az olan bir işlem de olabilir. Çünkü yapay bir şekilde çizilmiş ve ayrılmış olsa bile sınırın öte tarafına geçiren terim –pasaport–, ayırma işlemini içeriden dışarıya doğru değil ya da sadece içeriden dışarıya doğru değil, içeriden içeriye doğru pek çok şekilde yer(ler)i ve özneleri bölüp ayırır. Pasaport, bölen bir işlemi Kürdlerin bedenlerine damgalar. Dışarının geçidini açması gereken pasaport, varlığıyla aslında dışarıyı değil içeriyi açar; yokluğuyla ise dışarıyı, öteyi değil; içeriyi, dışarı ve öte kılarak içeriyi içeriye karşı kapatır. Bu açma ve kapatma rejimi, bir çıkmazı ortaya çıkarır. Bu rejim kabul edilmediğinde, ihlal edildiğinde ve *şibbolet* –pasaport– olmadan da öteye geçilebileceği düşünüldüğünde, bugün *"Roboski"* katliamı meydana gelir.[4] Bu meydana gelişte (Derrida olsa italik yazarak *bir kez* daha derdi) *Roboski* bir metonomi olarak (elbette hiçbir ölüm ve katliam bir metonomi, bir mecaz olarak alınmasa da adın kendisi) geçmişte yaşanmış benzer olayları da çıkarıp getirir. Çıkıp gelen katliamlardan biri de *"Otuzüç Kurşun"* ve onun şiirinin söyledikleridir: *"Pasaporta ısınmamış içimiz/Budur katlimize sebep suçumuz,/Gayri eşkiyaya çıkar adımız/Kaçakçıya/Soyguncuya/Hayına..."* Şiir, *Roboski*'de olanları ve sonrasında söylenenleri çok önceden söylemiştir zaten. Zalim ve hükmedici bir dile gitgide meftunlaşan ve eski rejimin sahipleriyle kibirde buluşmanın saadetine kavuşan AKP hükümeti

[3] Tuhaf bir rastlantı diyelim, Ahmed Arif'in "Otuzüç Kurşun" şiirinde de "Yüreği ağzında" deyişi geçer: bir eşik ve sınırla karşılaşınca derinde olan yüzeye çıkar. Olmak ve olmamanın ince sınır çizgisinin ortak duygusudur bu.

[4] Kürdlere yönelik sadece devletlerin güvenlik rejimi değil, Kürdistan'a dair yer rejimi de değişmediği sürece bu türden katliamlardan bir kaza olmaktan ziyade bir kurala dönüşür. Devletlerin diyoruz çünkü her yıl sınırda onlarca Kürd, sınır ülkelerin askerleri veya döşenen mayınlar yüzünden ölmektedir; yer rejimi diyoruz çünkü Kürdistan'ın kendisi en az dışarı kadar içerinin de sınırına hapsedilmiştir.

ve hükümet üyeleri, şiirde geçen adların hepsini söylediler: kaçakçı bunlar, terörist bunlar, hain bunlar. Söylemede eksikleri yok, bilakis fazlaları var: zavallı figüranlar –dedi dilin tanımlamakta yetersiz kaldığı zavallı biri. Zavallı diyen birinin zavallılığını çukur bırakalım şimdilik. Dilin yeteneği sadece tanımlamakta yatmaz, bazen asıl kapasitesi ve zenginliği kusup dışarı çıkardıklarında yatar: sonsuz bir düzen içinde iş gören, en zelil ifadeleri içeren dil bile uç veren bu basuru koparır ve kopardığı yerde bir çukur bırakır –şimdilik.

AKP hükümeti ve hükümet üyeleri, şiirde geçen adların hepsini söylediler: kaçakçı bunlar, terörist bunlar, hain bunlar. Söylemede eksikleri yok bilakis fazlaları var: zavallı figüranlar –dedi dilin tanımlamakta yetersiz kaldığı zavallı biri. Zavallı diyen birinin zavallılığını çukur bırakalım şimdilik.

Devletin zulüm-dilinin grameri böyle konuşur. Biliyoruz. Tanımlamaları bir niteleme değil, bir emirdir: *"Ölüm buyruğunu uyguladılar.../Çaresiz/Vurulacaktı/Buyruk kesindi.../Şifre buyurmuş bir paşa/Vurulmuşum hiç sorgusuz, yargısız."* Dün —Otuzüç Kurşun'da— çatılan tüfeklerden çıkan kurşunlarla, bir başka dün Dersim 38'de çatılan tüfeklerle, köylere çevrilen toplar ve uçaklarla, bugün –*Roboski*'de– uçaklardan yağdırılan bombalarla bu zalim grameri icra ettiler. Gelişiyorlar -öldürme yolunda. Dün göstermelik de olsa bir fail vardı, bugün ise failsiz bir fiile dönüştürmekteler. Ama katliamların hepsinde yargısız yargı *bir kez daha* kendini buyurur ve övülür.[5]

Ama yine de burada bırakmamak lazım. Çünkü artık sadece burada değiliz. Ahlaki ve hukuki bir kınamanın dışına adım atmamız gerekir. Eğer bu kadarla bırakırsak, sadece bir katliamın lanetlenmesi ve vahşete karşı bir hak arayışı çabasıyla yetinirsek devlet ve hukuk mantığı içine yerleşmiş zayıf bir fikirde ve eleştiride kalırız ancak. Nedene dokunmayan, eylemle buluşmayan

[5] Başbakan Erdoğan: "Genelkurmay Başkanıma, gerek bölgede hizmete veren komuta kademesinin hepsine şahsım, milletim adına teşekkür ederim... Bu hadiseyi 33 Kurşun hadisesine benzetmek en hafif tabiriyle sorumsuzluktur" (*Özgür Gündem*, 3 Ocak 2012). Elbette "kürtaj ve Roboski" eşleştirmesini de unutmamak lazım. Hayat ve ölüme dair mutlak kontrol isteği, bir iktidarın alamet-i farikasıdır.

ahlaki bir protesto sadece bir güçsüzlük belirtisidir ve bu nedenle ister istemez devletin asli zemine teslim olur. Hukuk her halükârda bir zararın, cezanın telafisiyle çalışır; olayı ortaya çıkaran nedene dokunmayıp sonuçlarında kalır. Kötü halde bir intikamı; iyi halde ise bir düzeltmeyi yerine getirir. Erdoğan'ın "tazminat da verdik, daha ne olsun" sözleri, iktidarın ve hukukun mantığından başka bir şey değildir. *Oysa Otuzüç Kurşun, Roboski* ve *Dersim 38'* katliamlarının hukukla ilgileri ikincildir. Açık söylemek gerekirse, üç katliamda da, hukukdışılık olabilir de olmayabilir de. Devlet diliyle, "münferit" bir olay veya "kaza" da olabilir. Bu nedenle, hukuk, insan hakları ve ahlak noktasından hareket edemeyiz. Hareket noktamız, bunların hepsini ikincil kılan adalet fikridir. Eklem bağlarının yerinden çıkıp çıkmadığını ve koparılıp koparılmadığını bize kesin olarak veren adalet düşüncesidir. Tıpkı içeride olduğu halde aslında dışarıya ait sayıldığı için kentin ve insanların bedeninin bombalarla paramparça edildiği *Dersim 38* gibi; dışarıda olduğu halde içeride sayılarak katledilen Roboski'deki insanlar gibi; sınır artık ne içeride ne dışarıda olduğu için her bakımdan suçlu sayılıp bir dağ başında infaz edilen otuz iki insan —*Otuzüç Kurşun*— gibi. Bu katliamların hesabını hukukla kapatmak ya da hukukun kapatacağını düşünmek sadece düşünmemeye sığınmak ve verili statükoyu merci görüp güçsüzlüğü kabul etmek anlamına gelir. Adalet beyan edildiğinde ise hukuki ve ahlaki belirlenimlerin ötesinde veya açığında düşünmeliyiz.[6] Bu nedenle, devletin kodları içinde çalışan ve bir *yanlışı* giderme esasına dayanan hukukun yerine adalet ve adaletsizlik terimleriyle düşünmeliyiz meseleyi:

> Hukukun, hele hele hukukçuluğun ötesinde, ahlakın, hele hele ahlakçılığın ötesinde ele alındığında adalet, yani ötekiyle ilişkili olarak adalet bir zamana aykırılığın ya da bir eklem kopukluğunun indirgenemez aşırılığını, varlığın ve zamanın ta kendisindeki herhangi bir *'out of joint'* yerinden çıkmışlığı, herhangi bir Un-Fuge'yi, hep kötülük, mülksüzleştirme ve adaletsizlik *(adikia)* tehlikesi yaşayan (bu konularda önceden kestirilebilecek hiçbir güvence yoktur zaten) bir eklem kopukluğunu, yani öteki olarak ötekine *hakkını verebilen* ya da *adil davranabilen* bir eklem kopukluğunu varsaymaz mı acaba?[7]

[6] Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 48.

Yerinden çıkmış, ayarı şaşmış veya yolundan sapmış karşıt olayların cereyan ettiği bir yerde bu adalet eksikliği için nasıl bir işlemde bulunmak gerekir? Olayları ve de katliamları ele alırken, ahlaki ve hukuki bakışın yetersizliğinden söz ettik. Bunlar hep geç gelen geçmiş efektleridir ve bir garantörü şart koşar. Oysa aksiyom olarak öne sürülen adalet fikri bize hiçbir güvenceyi vermez. Adaletin bir içtihadı yoktur, geçmişe değil, geleceğe bakar. Adalet, hukuk, etik ve ahlaktan ziyade siyasete yakın bir felsefi fikirdir. Yukarıda sözünü ettiğimiz eksiklik, siyasetin dışlanmasıyla ortaya çıkar. Siyasetin dışlandığı, hukuki ve ahlaki bakışın devreye girdiği yerde, zarar görenler bir tür kurban olarak görülüp edilgin öznelere dönüştürülürler. Siyaset ise etkin özneleri, kitleler olarak yürümeyi, yürürken düşünmeyi önüne koyar. Yürürken düşünmek, pratik ve eylemin birlikteliği olarak siyasetin tanımından başka bir şey olmasa gerek. *"Otuzüç Kurşun"* şiirinin ufkunun dışında kalan eksiklik bu noktadadır: Celan'ın şiirinde geçen *Peuple de Paris*. İşte en köklü eleştiri ve karşı duruş budur. Eklemleri yerinden oynatacak temas burada saklı. İnsan hakları siyasetinin, etik ve siyaset, hukuk ve siyaset arasındaki ayrımı bilmeyen liberal düşüncenin eriminin dışında kalan yer burada ortaya çıkar. Hareket halindeki kitleler liberal tahayyülün ufkunun dışında kaldığından ve hep kalacağından "kötülük! kötülük!" çığlıkları atıp ilk yerde hemen o güvenli sığınağa –insan haklarına eşittir ahlaka eşittir hukuka eşittir devlete– sığınırlar. Kürdlerin sadece kendilerine atfedilen adı/adları değil, kendilerinin kendilerini tanımlamalarıyla yeni bir başlangıcı gerçekleştirdiğini görmeyip meseleyi hukukun, insan haklarının ve ahlakın diline tercüme ederler. Oysa kitleler yürüyorlar, yürüyerek düşünüyorlar. Yukarıda söyledik, siyasetin en uygun tanımıdır bu. Bugün olan budur.

Elbette, Ahmed Arif'in *Otuzüç Kurşun* şiirini, o gün olmayan ama

[7] A.g.e., s. 53

bugün gerçekleşen bir şeyi, ta o zamanlarda göremediği için eleştirmiyoruz. Bir hakikat yolunu açan, eşdeyişle herkesi kapsayan yaratıcı ve yenilikçi bir yolu açan ve eksikliği ortaya çıkaran bir imkânsız imkândan söz ediyoruz. Geçitsiz geçidin bir geçide doğru açılmasıyla kimlik ve kültürel tikelliklerle bezenen manzaranın dışına çıkan tekil bir siyasetten, tekil ama evrenselliği ortaya çıkaran bir siyasetten söz ediyoruz: bütün katı yapıları çözmeye sevk edip önceden kararlaştırılmış hesapları ve "stratejik derinlikleri" boşa çıkaran bir siyaset. Boşa çıkan hesapların ve stratejilerin yerinde oluşan bu boşluk noktasında, "uygun" kuramsal ve pratik sonuçların türetilmesi, değiştirilip yeniden sahaya sürülmesi gerekmektedir.

"Gel haberi nerden verek[8]*...Otuzüç kurşunlu yürek/Otuzüç kan pınarı/Akmaz,/Göl olmuş bu dağda."* Haberin verilmediği, kanın akmayıp kendi içine kapandığı bir zamandan, Roboski'nin haberi (elbette olayı göremeyen, görmesinin dışında olduğu için değil, tam da görme alanı içinde görmemesi gerektiği için göremeyen bir medyayı geçip) artık verilebilir, acı da olsa söyleyeceğiz, kanları bir başına yattıkları yerde kendi içine kapanan bir göl değil, aksine dışarıya, dışarıdaki dışarıya ve içerideki dışarıya taşan bir bitmez durmaz su akıntısıdır artık. *Bir kez daha* ama her *bir kez daha* da farklı bir yeri açığa çıkaran bir tekrardır bu. İşte önemli olanı ve adaleti —:yerinden çıkanı yeniden yerleştireni— mümkün kılanın da bu sayede gerçekleşebileceğini düşünüyoruz. Her *bir kez daha* da ortaya bir yeni ad daha çıkmaktadır. Mevcut durumdaki siyasal düzenin karşısına çıkan ve onu battal kılan imkânsız imkânı gösterme yerini bu adda –Kürdistan– ve beyanda –adın ortaya çıkardığı siyasal fırsatın içinde– düşünmeye çalışacağız.

Bu düşünmenin, "konjonktürel" bir durumun ve ânın neticesinden kaynaklandığını belirtmemiz gerekiyor. Yerler arasında bir yeri –Kürdistan'ı– veya ontik olanı –Kürdleri– ontolojik bir düzeye çıkarıyor değiliz. Sadece mevcut durumdaki bir açmazın açılabilir yönünü düşünmeye çalışıyoruz. Bugün "Kürd" adı, tıpkı mevcut Avrupa siyasi düzeni için, orada, o durumun içinde olmasına rağmen, görülmeyen ve temsil edilmeyen *göçmen* figürüne

[8] Otuzüç Kurşun katliamında olayın haberini veren kişi, kurşuna dizilmeden yaralı olarak kurtulur. Aslında tanık katliamın tesadüfi kalanıdır: tanık olamayan bir tanıktır. Roboski katliamında da haberi veren bir yaralıdır. Bir kez daha bir tanık olmayan tanık. Ama bu sefer katledilenlerin yakınları da olaya karışmıştır. Fark buradadır.

benzer. *Göçmen* geldiği yerde değildir, çünkü göç etmiştir; gittiği yerde de değildir, çünkü sunulmamakta ve temsil edilmemektedir. Yeri bölen bir aralık noktasıdır. Kürd adı da olduğu yerde sayılmamakta, başka adlarla adlandırılmakta ve bir dairenin içinde sürekli değişen yerler, adlar, rejimler ve diller içinde göç etmektedir.[9] Bir ad, bedenleri, elleri ve dilleri bir çokluğa ve göçe katmaktadır. Babil Kulesi'ne kavuşamayan bir göç düzenine tabi tutmaktadır. Kürd adı sadece ötekiler için değil kendisi için de Babil'dir. Aynı adın içinde gezinen pek çok dil, yer ve rejim korkunç bir tarihi ortaya çıkarmasına rağmen bugün heterojen bir karşılaşma mekânı içinde bütün bu farklılığı ve çokluğu, eşitlikçi bir Aynı'lık aksiyomuna kavuşturabilecek *belki* de tek imkânsız imkândır.

Bu ad —Kürdistan— bugün Ortadoğu coğrafyasında istisnai bir tekil-çoğul olarak boşluk noktasıdır. Bir yer ve durumla sürekli olarak bir sınır ilişkisini ortaya çıkarmaktadır. Dört bir yanın eşiğidir; eşik kurucusu olduğundan onların çıkmaz noktasıdır. Başkası için başka olduğu kadar kendi için de başkadır: kendi yurdunun içinde kurulan bir sınırdan "geçme"me "buyruğu"nun tehdidini anbean yaşar. İşte diğer heterojenlerin heterojenliğini iptal eden çokluk ve göçün istisnai heterojenliğini burada buluruz. Demek ki, gerçek anlamda bir şans, karşı ve durma noktasını veya noktalarını içeren bir karşılaşma, ancak bu çokluk ve göçle —Fark'la— karşılaşıp bu Fark'ı dışlamayan bir boş evrensellik düşüncesi —bir Aynı— çıkarılabilirse mümkün olacaktır. Çünkü bu çokluk ve göç terimi, çoğul pek çok adı, tarihi, hafızayı, olayları ve coğrafyayı kendi bedeninde taşıyabilmekte, taşımakta ve *bir yerde* işaretlemektedir. Hem bu terimlerin karşılaşmada bir dönüşebilirliğini ve çevrilme imkânını sağlayabilmekte hem de karşılaşmama, dönüşememe ve çevrilememeye işaret etmektedir. Fark'ı, sınırı, o tehlikeli "bölünmeyi" olduğu kadar fark, sınır ve bölünme olarak katılmayı, paylaşmayı, *ortaklığı* —eski adla *koinon*, felsefi adla komünizmi— adlandırabilecek biricik istisnai addır. Eğer burada, bu coğrafyada çoklukları çağırabilecek, bir çağrıyı seslendirebilecek ve onları birbirine eklemleyebilecek bir ad varsa, henüz olmayan gelecek bir

[9] Sadece gündelik hayatları değil, katledilmeleri bile bu bölme ve yarılmaya maruz kalır. Roboski katliamı: "Kimi cesetler Türkiye tarafındaydı, kimi diğer tarafta" diyordu Hikmet Alma (*Özgür Gündem*, 7 Şubat 2012). Katliamda ölenler, öldükleri coğrafyayı aynen yansıtırlar, tıpkı Kürdistan gibi, tıpkı Kürdler gibi parça parçadırlar.

zamandan —kronolojik ve homojen değil, olaysal bir gelecek zamandan—, Marx'ın dediği üzere şiirin geleceğinden gelebilecek tekil ve çokluğa kapalı olmayan bir evrenselliği verebilecek Kürdistan adı olabilir. Burada evrenselliğe geçişi sağlayan bizzat kendinde Kürdistan'ın kendisi değildir, Birinci Dünya Savaşı'nın ortaya çıkardığı mevcut durumu bir bölen ve onda yarılmaya neden olan Kürdistan'dır. Dört bir yana uzanmayan, bu geçişlilikleri kurmayan, dilleri, kültürleri ve egemenliklerini bir Aynı'lık aksiyomu altında çeviriye ve takasa bırakmayan ne güçlü İran'ın ne güçlü Türkiye'nin ve ne de nispeten daha güçsüz diğer mevcut Ortadoğu ülkeleri bu türden bir şansı sunarlar. Ali Şeriati'nin tabiriyle söylersek, meçhulün değil, mevcudun içinde olduklarından Aynı'lık aksiyomuna bağlanabilecek eşitlikçi bir siyasetle irtibatları kesilmiştir.

Evet, Kürdistan'ın tekil durumu derken bir başka ulus-devletten söz etmiyoruz. Kürdistan'ın tekil durumunda ortaya çıkan bir *ortak yerden*, benzersiz bir imkândan söz ediyoruz.[10] Ama eğer bu fikir kuramsal bir hayal, ütopik bir fikir olarak görülecekse *olanın zaten olmakta* olduğunu, adlı adınca Reel-politiğin işlediğini de söyleyebiliriz: herkesin ne kadar ulus-devlet egemenliğini kurma hakkı –gücü– varsa, Kürdlerin de aynı mantığı sonuna kadar öne sürme ve gerçekleştirme hakları –güçleri– vardır ve olmalıdır. Tersi bir fikrin değil, zorun mantığıdır ve sadece zıt iki seçeneği demir yasalarla dayatır: asimilasyon veya ulus-devlet egemenliği. Bu tartışılamayacak zıt iki seçenek, "çıkar ve stratejinin" dilini kabule zorlar bizi. Çıkar ve stratejinin dilinde konuşup büyük devletlerin sınırları bölen ve yeniden tanzim eden

[10] Bildiğimiz kadarıyla bugün bu imkânsız imkânı öne süren ve ısrar eden kişi Abdullah Öcalan olmuştur. Tuhaf ama aynı zamanda tuhaf değil. Ortadoğu gibi bir yerde, Reel-politiğin işlediği bir yerde, yıllarca en güçlü silahlı ve siyasal örgütlerden biri olan PKK'yi yönetmiş bir liderin bunu öne sürmesi, imkânsız bir imkândan söz etmesi gariptir. Bu türden talepleri genelde kuramcılar dile getirir. Ama bu benzersiz ve yaratıcı çağrı -proje- ondan gelmiştir. Ama bir yanıyla da tuhaf değil çünkü bu imkânsız imkân, verili durumun tekil noktasıyla uyuşur: "Ortadoğu gibi bir yerde, denize sınırı olmayan bir yerde, etrafı onu istemeyen dört ülkeyle çevrilmiş bir yerde, Kürdistan fikri ve ülkesi imkânsızdır" denilir yılardır. Dolayısıyla iki imkânsız çarpışmaktadır burada. Devletçi ve statükocu imkânsızlıkla; verili durumun dışında devrimci bir düzenlemeyi öne süren imkânsız imkân. İşte bu yenilikçi fikir, imkânsızlık noktasını daha zorlu bir yere, imkânsız imkân noktasına taşımaktadır. İlk -statükocu- seçenek bir olumsuzlamayı, ikincisi -devrimci- seçenek olumlamayı öne sürer.

siyasetine itiraz etmek de ahmakça veya çocuksu bir düşünce tarzından başka bir şey olmasa gerek. Bu Öteki ve kendisi için, ötekideki Aynı'lık ve kendindeki Fark için, dört parça ve kendi için bir yarığı, bir tek bu adın –Kürdistan'ın– metonomisi ortaya çıkarmaktadır. İstisnai ad, bir kümenin istisnai boşluğu olarak bu ad, katılabilir ve birlikte olanaklı olabilir bir kümenin mümkün çizgilerini, siyaset adına layık bir hareketin imkânsız imkânını yaratmaktadır. Gelecekten gelmekle, köken dilin, coğrafyanın, tarihin ve toplamda ifade edecek olursak geçmişten gelen mirasın üstünün çizilmesinin, yarılmasının ve mirasın büyüsünün bozulmasını sağlar. Paradoksal bir ifadeyle söyleyecek olursak, miras arkamızda değil, bizi mirasçı olarak seçen bir şimdi de değil, ancak bu ad altında gelecek bir zamanda karşılaşabileceğimiz bir vaattedir.

Ortadoğu coğrafyasındaki güçlü milliyetçi görüşlerin savlarına baktığımızda mirasın bu talebini görebiliriz. Araplar, "devr-i saadetin", İslam dininin, onun peygamberinin, bu dinin yarattığı medeniyetin; Persler, görkemli Pers/Sasani imparatorluğunun, onun kurumlarının, en eski yazılı dillerden birinin güçlü şiirinin ve Şiiliğin *kalesinin*; Türkler ise, Batıda İslam'ın bayrağını taşımış, büyük bir imparatorluğunun –çok sık söylenen, üç kıtaya hükmetmiş olan büyük bir imparatorluğun– siyasi, dini, askeri ve kültürel mirasçılarıdır. Geçmiş, şimdi ve geleceğin teminatını sağlayan tözdür adeta. "Biliyorum, dedi. Yeni bir hayat lâzım. Belki bundan sana ben daha evvel bahsettim. Fakat sıçrayabilmek, ufuk değiştirebilmek için dahi bir yere basmak lâzım. Bir hüviyet lâzım... Bu hüviyeti her millet mazisinden alıyor."[11] Tanpınar'ın *Huzur* romanında geçen bu ifadeler, geçmişten bir mirası kazasız belasız çıkarmanın peşine düşmüşlerdir. Oysa artık büyük harfle bir Mazi'den ve bu Mazi'nin ulanması gerektiği büyük harfle bir Ati'den söz etmenin, hangi kıstaslara göre seçilirse seçilsin, bu Mazi'den ölmüş veya yaşayan öğeleri tespit edip seçmenin yenilikçi ve yaratıcı bir imkânının kalmadığını düşünüyoruz. Bir miras ve bir geçmiş. Bu üç geçmiş ve miras arasında sıkışmış Kürdistan, mirassız ve geçmişsizdir bu anlamda. Devletin kodlarının belirlediği bir mirastan ve geçmişten, hele hele övüngen bir mirastan hiç söz edilemez. Övgülü bir miras bir yana, yıllar yılı bir "var/yok" sınırına kapatılmış bir halktan ve yerden söz ediyoruz. Bu durumda olsa olsa bir direniş mirasından ve

[11] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur*, İstanbul: YKY, 2001, s.164.

geçmişinden söz edilebilir. Direniş de, René Char'ın o güzel ifadesini biraz değiştirerek söylersek, *"kimseden vasiyet edilmeyen bir mirastır."* Mirasız bir miras, geçmişsiz bir geçmiş. Bir direniş ise, bir savaşı, gizli bir faaliyeti, yer değiştirmeyi, evsizliği, göçü, sınır çizgilerini, ayrımcılığı, yok sayılmayı, pasaportları ve parolaları hatırlatır. Hatırlama ise tek bir an ve sınırda durur: varolma ve yok olma. Tanıklığı olmayan bir tanıklık, geçitsiz bir geçit, ceset olmayan cesetler, içerisiz bir dışarı ve dışarısız bir içeri.

Kürdistan(lar) adı da böyle değil midir? Bütün *şibbolet*leri ve yukarıda andığımız o paradoksal *-sız/siz* hallerini, bütünün ve hiçliğin (var, yok hallerinin) en uç sınırlarını tek başına gövdesine kazımamış mıdır? Şu son *yeni* "Kuzey Suriye" vakasında bile bütün bu paradokslar ve dolaşıklıklar bir anda gün yüzüne çıkmıyor mu? Adlardan başlayalım. Kuzey Suriye mi? Türkiye'nin Güneydoğusunun alt bölgesi mi? Suriye Kürdistan'ı mı? Batı Kürdistan? Kürdistana Rojava? Peki ya sona gelmeden bir önceki adlandırma sorunu hakkında ne söyleyeceğiz? Kuzey Irak mı? Türkiye'nin Güney komşusu mu? Bölgesel hükümet mi? Irak Kürdistan'ı mı? Irak Kürdistan bölgesi mi? Güney Kürdistan? Kürdistana Başûr? Ya yüzümüzü İran'a döndüğümüzde ne görürüz? Türkiye'nin Doğusu? Batı İran? İran Kürdistan'ı? Doğu Kürdistan? Kürdistana Rojhılat? Sondan ve öncekilerden sonra en eskisine, bizim hikâyemize -Türkiye'ye- döndüğümüzde hangi adları görürüz? Önce olmadığı söylenen, olmadığı veya olmaması gerektiği için de kendisi hariç her türlü adla adlandırılan kart-kurt olarak Kürdler; Ahmed Arif'in şiirinde geçen "hayın, kaçakçı, eşkıya" olarak ve

Sondan ve öncekilerden sonra en eskisine, bizim hikâyemize -Türkiye'ye- döndüğümüzde hangi adları görürüz? Önce olmadığı söylenen, olmadığı veya olmaması gerektiği için de kendisi hariç her türlü adla adlandırılan kart-kurt olarak Kürdler; Ahmed Arif'in şiirinde geçen "hayın, kaçakçı, eşkıya" olarak ve şimdi terörist, bölücü olarak Kürdler; bu yetmeyince de Türk asıllı Kürdler; şimdi de yerinden yurdundan soyulmuş olarak duran, folklorik ve kültürel bir öğeye indirgenmeye ve yurt-suz bırakılmaya çalışılan Kürdistan-sız Kürdler.

şimdi terörist, bölücü olarak Kürdler; bu yetmeyince de Türk asıllı Kürdler; şimdi de yerinden yurdundan soyulmuş olarak duran, folklorik ve kültürel bir öğeye indirgenmeye ve yurt-suz bırakılmaya çalışılan Kürdistan-sız Kürdler. Türkiye'nin Doğusu? Güneydoğu? Bölge? İç ülke? Türkiye Kürdistan'ı? Kuzey Kürdistan? Kürdistana Bakur? Welat? İç içe geçmiş, içten ve dışarıdan sınırlanmış, kesişim alanların noktasal olarak yeğinleştiği ve yayılımsal olarak yoğunlaştığı yerler, insanlar, diller, siyasal-kültürel biçimler ve adlarla karşı karşıyayız.

Her seferinde inatçı ve ayak direyen bir şekilde farklı adlar halinde, Ortadoğu'nun bir yerinde siyaset sahnesine Kürdlerin dönüşüne şahit oluruz, olacağız. Çünkü bu coğrafyanın siyasal hakikati, bastırılmaya ve ortadan kaldırılmaya çalışılan bu tekil-çoğul adda ve bu adın yankılarında saklıdır. Buradaki siyasal hakikati iki anlamda kullanıyoruz: Ortadoğu'daki siyasal rejimlerin/ülkelerin verili düzenlerinin kendi üstüne kapanıp örtmeye çalıştıkları boşluk noktaları olarak ve boşluğu gerçek anlamda bir siyasal olaya taşıması anlamında. "Şunu bir kez daha söyleyelim ki, burada olduğu gibi başka bir yerde de, yapının çözüldüğü her yerde, bir *olumlamayı* (en başta da, siyasal bir olumlama), yani *eğer böyle bir şey varsa*, köklü bir *belki* deneyiminden başka bir şey olamayan olanaksızın deneyimine bağlamak söz konusudur."[12] Kürdistan(lar) bu rejimlerin ve yerlerin istikrarsız noktası olduğu kadar buradan çıkacak yeni bir yapılamanın da araçlarını ve ortamını sunarlar. Elbirliğiyle defedilmeye çalışıldıkça dönen bir ad. Tam da imkânsız –*"bu coğrafyada bir Kürdistan mümkün değildir"* – dendiği için mevcut siyasal düzenin hakikatidir. Kürdistan imkânsız imkânın adıdır burada. Birbirini tamamlayan, hiçbir şey vaat etmeyen, çağrıdan yoksun iki seçeneğin, artık ölmekte olan eski ulus-devlet mantığının, onun Ortadoğu'daki somut görünümleri olan farklı rejimlerde yapılaşan mevcut devletlerin ve bütün dünyayı olduğu gibi Ortadoğu'yu da yeniden düzenlemek isteyen büyük güçlerin yeni emperyalist saldırısının hiçbir şey vaat etmeyen siyasetten yoksun siyaset düzenleri karşısında, ötekilere olduğu kadar kendine de farklı adlarla hitap eden, imkânsız imkân olarak Kürdistan adıyla bir çağrının, *eşitlik* adına layık bir beyanı ve bu beyana bağlı bir sürecin geliştireceği prosedürler

[12] Derrida, a.g.e., s. 63.

içinde bir *hakikati* öne sürebilecek bir *olayı* ortaya çıkarabileceğini düşünüyoruz. Bu fikir bir olay olabildiği için de sadece içinde meydana geldiği yerel nokta ve coğrafya için değil, her yer için sonuçları çıkarılabilecek ve öne sürülebilecek bir siyasal evrenselliği de ortaya çıkarabilecektir.

Kürdistan adı içerinin ve dışarının bütün eklem yerlerini yerinden oynatır: Kürdistan hem çevresindeki ülkelerin içindedir hem de dışındadır; hem bu ülkelere göre başkasına aittir hem de kendilerine. Üstelik kendisine göre bile hem içeride hem dışarıdadır. Mekân değiştirildiğinde, bu yer değişikliğinin içeriye mi dışarıya mı doğru olduğu belirsiz kalır. Uçlar arasında gezinip durur. Türkiye'deki Kürdler için, eski genelkurmay başkanlarından Yaşar Büyükanıt'ın "sözde vatandaşlar" dediğini; dışarıdaki –Irak ve Suriye– Kürdlerinin, bilhassa gerilimli zamanlarda sanki içeriye –Türkiye'ye– aitmiş gibi hitap edildiğini biliyoruz. İşte imkânsızlığın imkânı da burada saklı. Bütün bu ikilikleri aşındıran, silen veya çaprazlamasına kesen Kürdistan adı, devlet düşüncesinin terimleri olan miras ve geçmişten yoksundur. Bunu bize gösteren de Kürdistan'ın mevcut durum içindeki çıkmazıdır. Ama bir mirası, sıçrayabilmek için, devletçi fikrin cephaneliğindeki terimlerden biri olarak gördüğümüz bir Mazisi olmamak, bir geleceğin olmaması, olamayacağı anlamı çıkarılmaz. "19. yüzyılın toplumsal devrimi, şiirsel anlatımını, geçmişten değil, ancak gelecekten alabilir. 19. yüzyılın devrimi, geçmişin bütün hurafelerinden kendisini sıyırmadan, kendisiyle harekete geçemez"[13] derken Marx, bugün her zaman olduğundan daha haklıdır. Asla kronolojik olarak düşünülmemesi gereken bu gelecek zaman, hiçbir yere dahil olmayan, içerisi ve dışarısının olmadığı bir yerden, yer-olmayan bir yerden gelir. Kürdistan yer-olmayan bir yerdir. Coğrafyadan, egemenlikten, kültürden, kimlikten ve tarihten değil, bunların çaprazlama bir bağlantısı ve kesişimi sonucu ortaya çıkan *kendine özgü tekil bir vaka*dan söz ediyoruz. Bu adla ortaya çıkan çıkmazın (*aporia*: bir başka *şibbolet*in) çıkışsız çıkışındaki bu siyasal fırsat (Machiavellici anlamdaki talih), ne dünyayı bir mukavva gibi eğip büken, mukavvadaki yerleri değiştirip bozan sömürgeci devletlerin küreselleşmeci siyasetine ne de artık kendi ulus egemenliklerini kurunca geride kalanları bir zulüm mengenesine sıkıştıran

[13] Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1990, s. 17

ulus devletlerin eski siyasetine dâhil edebilir. İmkânsız imkânı bize sunan Kürdistan'ın ve Kürdlerin içinde bulundukları paradoksal durum ve bu durumda karşılaştıkları *şibboletleridir.*[14]

Öte yandan, Derrida'nın şifreleme yazısındaki haklı uyarısına uyarak, *Kürdistan-şibboletinin* Ortadoğu'daki her şeyi şeffaflaştıran, açıklığa kavuşturan ve sonlandırıp kapatan sihirli bir kelime olmadığını söyleyelim. Şifreleri çözen şifre değildir. Şifrenin kendisi kadar sorunların kendisi de gene şifre ve sorun olarak kalmaya devam edebilirler. Tek bir kökensel anlam olmadığı gibi tek bir kökene bağlı bir sorun da yoktur. İçerisi ve dışarısı bir belirsizlikle belirlendiğinden ortaya çıkan yarılma, hem herkese ait olan hem de hiç kimseye ait olmayan bir siyasal uzamın "dar kapı"sını açabilir.[15] Herkese ait olduğundan hiç kimsenin, hiç kimseye ait olmadığından herkesindir. Enternasyonal'in marşında söylendiği gibi "hiçbir şeyiz her şey olacağız." Devlet düşüncesinin cephaneliğindeki geçmiş ve miras ancak bu şekilde yerinden sökülüp işlevsiz kılınabilir.

Roboski katliamını eleştirmek niyetiyle yazmak için başladığımız yazı, eleştirel bir fikrin ötesine taştı. Elbette bile isteye oldu bu. Eleştiri, olumlu bir fikre bağlanmadığı sürece, eleştirdiği koşulları dokunmadan bırakır. Bu nedenle, asıl eleştiri, daima koşullar kadar, hatta ondan fazlası *yer*in kendisine yönelmeli ve *başka bir yer* çağrısında bulunmalıdır. Yazıyı da şimdiye kadar söylenenleri bir yönüyle tekrar edecek *-bir kez daha-* fikrin son açılımlarıyla kapatmak istiyoruz.

Çok, çokluk, çokluklar ve göç. Usul usul değil de deprem gibi zemini yaran, bölünmeyeni bölen bir yer değiştirmesi. Dikey değil yatay bir hareket. Kürdler sadece dışarıya değil, kendi içinde, içeriye doğru da bir göç akışını meydana getirmişlerdir. *Komşularına(!?)* karşı bir Fark ve çokluk oldukları kadar kendileri için de bir Fark ve çoklukturlar. Tekilden çoğul çizgilere

[14] "Şibbolet, kendisini bir şibbolet olarak adlandıran bu şiir hakkı için şibbolettir, tam da ötekileri yâd ettiği anda kendi şibboletidir. Şibbolet onun başlığıdır, iki şiirden birinde olduğu gibi başlıkta görünsün ya da görünmesin" (Derrida, "*Şibbolet*: Paul Celan İçin", s. 438).

[15] İçeri ve dışarı belirsizliğinin bir türevi, Suriye egemenliğinde yaşayan ama bir yere ait olmayan yüz binden fazla Kürdün durumudur. Suriye, Türkiye'ye, Türkiye Suriye'ye ait olduklarını söylüyorlar ve onlar hiçbir yere ait olmadan ara bir noktada aitlikleri parçalamış olarak duruyorlar: onlara vatansızlar deniyor. Yasanın ve hukukun koruyucu işlemlerinden yoksunlar ama tersi işlemlere ise tabidirler. Bir yere ait olan, kendilerine ve başkalarına ait olan Kürdlerin yanında, bir de hiçbir yere ait olmayan Kürdler olarak diziliyorlar.

geçerler durmadan: tarihi değil tarihleri; coğrafyası değil coğrafyaları; dili değil dilleri vardır ve adı değil adları vardır. Kürdistan herkesin bildiği apaçık sırdır. Ortadoğu'nun *şibboleti*dir bu ülke-olmayan ülke: "Kesinlikle dillerde ve dil içinde çokluk ve göç. Senin ülken, der o, dil gibi her yere göç eder. Bu ülkenin kendisi göç eder ve sınırlarını taşır. Bir rehin olarak elden el verilen o isimler ve taşlar gibi kendisini yerinden eder ve bu el de verilir; ayrılan, koparılan, parçalanan şey de bu sembolde, rehinde vaatte, ittifakta, bildirilen sözde, bildirilen sözün göçünde yeniden kendine gelebilir."[16] Her şeyi mühürleyen, şifreyi şifreleyen *şibboleti*tir. Pek çok adı durmadan dolaştırır. Ama döndüğü her yer de bu çoğulluk ve sabitlenmeyen Fark'la gösterir kendisini. Coğrafya içeriden katedildiğinde bile farklılık ve çokluk başka diyarlardan farklı bir şekilde üretilir. Adlar, diller, hafızalar ve siyasi figürler ve onların tarihleri başka başkadır. Ama tam da bu başkalık, Fark'lılık ve çokluktan dolayı, bugün Fark'ı Aynı'ya bağlayacak bir siyasetten söz edilebilecekse bunu gerçekleştirmenin belki de biricik yolu buradan geçebilir. Bu biriciklik, ontik bir yerin, ontik düzlemden alınarak ontolojik bir düzleme taşınması şeklinde ele alınmamalıdır. Siyasal ânın biçimlendirdiği etkilerin ve olayların bir sonucudur bu. Bu yer-olmayan yerin istisnailiğini onaylayarak, bir yönetim tekniği ve egemenlik biçiminin dışında ele alınması gereken siyasetin nadir ortaya çıkışlarından biriyle karşı karşıya olduğumuzu söylemekte duraksamamalıyız. Kendinde bir hafıza için *eksik*likle belirlenmiş bir boşluğa; başkasında bir hafıza için *fazla* olarak eklenmiş bir doluluğa sahiptir. Yapılması gereken, ilk elde boşluk ve dolulukları ters çevirip yerlerini değiştirmek değil, bu tekil ânın istisnailiğini yeni bir biçimde kaydetmek, göç, çokluk, karışma ve *ortaklık* –komünizm– kapasitesini onaylamak olmalıdır. Farklılık ve çoklukla bezenecek, artık bir kule değil yatay bir mimariye sahip olacak bir düzenlemeyi, siyasal bir fikrin yeri kılacak bir adıma ilkin buradan başlanması gerektiği kanısındayız. Herkesin ve hiç kimsenin yeri olabilecek bir yer-olmayan. Çoklukları, farklılıkları ve ötekileri biraraya getirebilecek tek yer, yer-olmayandır. Bu yer-olmayan yer tasarımı da "öteki" teolojisinin kültürel ve kimlik kodlarını ve araçlarını siyasal alana taşıyarak değil, Aynı'ya, yeri boşaltıp yer-olmayana yer açan Aynı'ya dayanan bir siyasal hareket ve fikirle

[16] Derrida, "*Şibbolet:* Paul Celan İçin", s. 441

gerçekleştirebilir. Çünkü bir Aynı'lığın bulunmasından önce mutlaka bir Fark'ın, farklılıkların bulunması gerekir. James Joyce'un *Ulysses* adlı romanında Stephen Dedalus "Uzlaşma olan yerde, önce bir ayrılma olması gerektir" der.[17] Şeylerin kendisi aynı olduğu için bir özdeşlik, evrensellik ve eşitlik öne sürülmez. Şeyler tam da aynı olmadığı, farklı ve çoğul olduğu için Aynı'lık öne sürülür. Bu nedenle, bir yerin, hareketin ve öznelerin siyasal bir karakter kazanabilmesi için daima hiyerarşik bir yapıyı tesis eden teolojik ÖTEKİye değil, son derece karmaşık ve zor olsa da eşitlikçi bir aksiyomla beyan edilen Aynı'ya dayanılmalıdır.

Ötekilik ve Fark fikri, Aynı'ya üst kılındığında ya sonu gelmeyen bir tikellikler savaşı ya da bu farklılıkların değerlerini belirleyen bir büyük ÖTEKİ ortaya çıkar. Birbirine çevrilemeyen, kendilerine özgü bir ölçüte sahip olan sonsuz sayıda farklı "dil oyunu" bulunmaz, bu fikrin kendisi bu sonsuz "dil oyunları" için bir ölçütü heybesinde taşır mutlaka. Hegel'in kötü tikel adlandırmasında olduğu gibi kötü aynılık diyeceğimiz aynılık, tek bir tikelin bedenine nakşedilirse, aslında bu bir aynılık değil, kendi farkını aynı diye yutturan bir tikelliğin hilesi olur. Bu nedenle, mevcut durumun piyasaya sürdüğü etnik, ulus, alt kimlik ve üst kimlik kategorilerinin devletçi söylemlerinin hilesini kabul etmek mümkün değildir. Her bir ülke, eğer bu Aynı'lığı diğerlerine kapatılan ve sadece kendisine mahsus olan tuğlalarla bir kuleyi inşa edecekse, bu inşanın adaletten yoksun bir zulüm

Ötekilik ve Fark fikri, Aynı'ya üst kılındığında ya sonu gelmeyen bir tikellikler savaşı ya da bu farklılıkların değerlerini belirleyen bir büyük ÖTEKİ ortaya çıkar. Birbirine çevrilemeyen, kendilerine özgü bir ölçüte sahip olan sonsuz sayıda farklı "dil oyunu" bulunmaz, bu fikrin kendisi bu sonsuz "dil oyunları" için bir ölçütü heybesinde taşır mutlaka. Hegel'in kötü tikel adlandırmasında olduğu gibi kötü aynılık diyeceğimiz aynılık, tek bir tikelin bedenine nakşedilirse, aslında bu bir aynılık değil, kendi farkını aynı diye yutturan bir tikelliğin hilesi olur.

[17] James Joyce, *Ulysses*, çev. Nevzat Erkmen, İstanbul: YKY, 1996, s. 232.

projesi olduğu da ayan beyan ortadadır. O zaman bir başka topluluğu kendi kulesini inşa etmekten alıkoyanın ne olduğunu sormamız gerekir? Tarih mi? Coğrafya mı? Ekonomi mi? Kültür mü? Dil mi? Tarih tarihin, coğrafya coğrafyanın, ekonomi ekonominin, kültür kültürün, dil dilin ölçüt olması için bir karar veremez. Dahası, bu alanlar kendi çalışma düzenekleri içinde kalarak kendilerinin bile ne olduğunu söyleyebilecek kabiliyette değiller.

O zaman geriye, tarihin herhangi bir ânında konjonktürel durumun ortaya çıkardığı faktörlerin ve şiddetin varlığı kalıyor. Şiddet hakikatin negatif ikizidir. Ama hakikatten farklı olarak ne kendisini ne de karşıtını açıklar, sadece kendisini ortaya koyar. Başka bir şeye yer bırakmaz. Siyaset düşüncesi, nedenleri ve bağları anlamak, onları bir eyleme çevirme çabası olduğuna göre, şiddeti bütünüyle dışlamasa bile şiddetten farklı bir işleme tarzını ortaya koyması gerekir. Bir eylem ve konuşma alanı olarak siyasetin, önce ayırıp sonra birleştirebilecek bir ortaklık uzamını inşa etmesi gerekir. Eğer ölçüt konjonktür olacaksa, o zamanda konjonktürel durumun lokomotifinin hep aynı istasyonda kalmadığını, hep hareket halinde olduğunu ve Althusser'in o harika ifadesiyle, bir lokomotife daima ilk istasyondan binilmediğini, kimi zaman hareket halindeyken de lokomotife binilebildiğini hatırlatmak gerekir. Hareket halindeki bir lokomotif için de konjonktürel faktörlerin hep aynı olmayacağı açıktır. Her konjonktür daima bir rastlantı ve şansı da açığa çıkarır. Konjonktürün büyük düşünürü Machiavelli ve onun iki temel kavramı *fortuna* ve *virtue,* her durumun bir istikrarsız noktasının bulunduğunu ve buradan bir *imkânsız imkânın* keşfedilebileceğini çok önceden söylemişlerdi. Henüz mevcut olmayanı, konjonktürün sunduğu karşılaşma, rastlantı ve şans sayesinde siyasal bir fikir ve güç altında ortaya çıkarmak gerekir. Şu anda böyle zamanlardayız. *Ci falt.*

İmkânsızın Kirpisi

Utku Özmakas*

1.

Türkçe şiirin zirvesi olarak İkinci Yeni'yi işaretlemek bir el alışkanlığına dönüşmüş durumda. Ekseni İkinci Yeni olarak belirlemek, yalnızca alt ile üst, sağ ile sol arasında kalın bir sınır çekmeyi değil, aynı zamanda altın ve üstün, sağın ve solun içine girdiği kabın şeklini belirleyen esnek bir kriter koymayı da gerektiriyor tabii. Kriterin esnek olması, yalnızca kriterin kendisine ait bir durum değil üstelik. Kriter koymak eleştirinin vazgeçilmez ilk hamlesi. Bu kriterin görünürlük ölçüsü ise her yazının/yazarın kendine ait bir tercih. Bu bakımdan söz konusu "kriter"de/"şiir anlayışı"nda varılan mutabakata şiirin başka hiçbir konusunda varılamamış olması oldukça dikkat çekici. Türkçe şiirin en tartışmalı, en çok kabul gören ve en öne çıkan şiir girişimi İkinci Yeni'nin ders kitaplarına alınmayarak resmi kanonun dışına itilmesine karşın gücünün pek azalmaması ele alınmaya değer bir başka konu. Bu şiir anlayışı üzerinde yaratılan muğlaklık sisini eleştirmenlerin ve araştırmacıların neredeyse elli sene sonra dağıtabilmesineyse pek şaşırmamak gerek.[1]

Şüphesiz ki, bugün İkinci Yeni'nin Türkçe şiir tarihindeki gücünü kabul etmemek mümkün değildir. Ne var ki bu gücün hangi şiirsel araçlarla oluşturulduğu ve dönemin siyasi ortamıyla ilişkisi konusunda yapılan

* Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü, Araştırma Görevlisi.

[1] Burada öncelikle Orhan Koçak'ın –yıllardır beklenen– Turgut Uyar çalışması *Bahisleri Yükseltmek*'i ve sonra da Nilay Özer, Devrim Dirlikyapan, Ali Selçuk, Atanur Memiş, Yalçın Armağan, Ahmet Orhan, Ali Akgün, Mehmet Selim Ergül, Nazlı Eser gibi isimlerin İkinci Yeni şairleri ve genel olarak İkinci Yeni üzerine yaptığı tezleri düşünmek yeterli gelecektir. Bu tezlerin büyük bir kısmı İkinci Yeni olarak adlandırılan şiirin ve şairlerinin gücünü olumlayan çalışmalardır.

çalışmalar, belirli bir tarihsel kesiti mikroskop altına alarak incelemektedir. Yalçın Armağan'ın doktora tez çalışmasından hareketle kaleme aldığı *İmkânsız Özerklik* ise bu eğilimin aksine İkinci Yeni'yi merkeze alarak ancak çizgisel tarihyazımının dışına çıkmaya çalışarak bütün bir şiir tarihini modernleşme ve estetik özerklik tartışması içerisinde ele alıyor. Armağan'ın temel olarak "Türkiye modernleşmesinin estetik özerkliği imkânsız hale getirecek bir projeye sahip çıktığını" (s. 13) ve bu çerçevede Türkçe şiir tarihinde üç dönemleştirmenin temel olduğunu iddia ediyor: 1) Divan edebiyatının icadı, 2) Halk edebiyatının keşfi ve 3) estetik özerklik.

Türkiye'nin modernleşme sürecinde bu üç paradigmanın baskın olduğunu ve şiir tarihini belirlediğini iddia eden Armağan, temel olarak -kitabın başına aldığı- Richard Rorty alıntısına dayanıyor: "Bizi olanaklı kılanlar neyi olanaklı kılmakta olduklarını bilmezlerdi ve dolayısıyla eserlerinin birer araç oluşturduğu amaçları betimleyemezlerdi. Ama biz bunu yapabiliriz." Rorty'nin post-pragmatist tutumunun inceltilmiş bir ifadesi olan bu alıntı, Armağan'ın Türkçe şiir tarihini okuma biçiminin bir yansıması gibi. Bu alıntıya dayanan Armağan, bir yandan geleneksel (çizgisel) tarih okumasını bir yana bırakarak tarih içinde ileri geri sıçramalarla bir çatı kurmaya çabalarken, bir yandan da modernleşme sürecinde "makbul şiir" anlayışını irdeliyor. Bu bakımdan başlangıç noktasını "modernizm" olarak belirliyor. Modernizmin çelişkiye açıklığı (s. 18) tanımlanmasında sıkıntı yarattığı için Armağan da tanımlanmaya direndiği noktadan modernizmi tanımlamaya çalışıyor. Ne var ki tanımlama çabasının büyük oranda başarısız olmasına rağmen, Peter Wagner'in ifadesiyle modernliğin ayrıştırıcı söylemini "özgünlük ve özerklik" olarak belirliyor (s. 30). Bu genel kategorilerin nasıl (bir) modernizmin belirleyicisi olduğuysa pek açık değil. Armağan'ın da ima ettiği üzere modernizmden değil, modernizmlerden söz etmek gerekiyorsa "özgünlük ve özerklik" gibi ziyadesiyle genel kategorilerin nasıl bir belirleyiciliğe sahip olduğu şüpheli hale geliyor. Armağan bu iki kategoriyi özerkliği öne çıkararak, hatta özgünlüğü büyük oranda özerkliğe bağlayarak ele alıyor. Bu noktaya gelmeden önce kitabın modernizm kavrayışıyla ilgili bir itirazımızı dillendirelim: Armağan pek çok yorumcuya başvurarak modernizmin tanımlanmasının imkânsız olduğunu söylüyor; böylelikle

Özerkliğin koşulunu kamusal dilin, buna bağlı olarak kamusal alanın yaratılmasına bağlaması, Armağan'ın da aynı mendireğin arkasına geçerek "özerklik"i inşa etmeye çalıştığını gösteriyor.... Dahası, yukarıda söz edildiği üzere özerklik kendiliğinden vuku bulmadığına göre "dünyayı kendi bakış açısından temsil etme" iddiası bir fasit daire değil midir? Bu kadar naif ve steril bir "özerklik" talebi, kurtulmak istediği siyasi ve kamusal bağlantıları dışarı atarak dil dışında tek bir kriter dahi yokmuş gibi davranıyor. Oysaki dilin kendisinin bizatihi ideolojik ve kamusal olduğunu unutmamak gerek.

–yukarıda dile getirdiğimiz üzere– tanımlanmaya direndiği yerden, çelişkilerden malul bir yumak olarak tanımlanmasını doğru bulduğu ifade ediyor. Ne var ki kitap boyunca tartışılan kamusal alan/kamusal dil tartışması ve bunun Türkiye'deki modernleşme süreciyle olan ilişkisi düşünüldüğünde tartışmanın bir "modernizm" tartışması değil, bir "modernleşme" tartışması olduğu görülüyor. Elbette bu kavramlar bizi aynı kökene götürse de "modernleşme"nin Armağan'ın vurgu yapmaya çalıştığı (kamusal alanın yaratılması sürecindeki söylemler ve) sosyolojik olgular bakımından daha uygun bir ifade olduğunu düşünüyorum. Modernizmin tanımlanamazlığı konusundaki iddiasına kısmen katılmakla birlikte kitabın alt başlığının "Türk Şiirinde Modernizm" yerine "Modernleşme Sürecinde Türkçe Şiir" olması daha yerli yerinde gibi görünüyor.[2]

Özerklik meselesine gelirsek... "Özerklik, kendiliğinden vücut bulan bir olgu değil, bilimsel ve toplumsal gelişmelerin tezahürüdür" diyen Armağan'a katılmakla birlikte bu gelişmelerin söylemsel yapısını çözümlerken çizdiği (kendisine göre geleneksel tarihyazımına karşı olan) tarihsel hattın hangi söylemsel kaynaklardan beslendiğini ortaya koyamaması –ileride ele alacağımız üzere– sıkıntılı bir durumu ortaya çıkarıyor. Örneğin, Birinci

[2] Armağan'ın da –bir nevi kitabının özeti denilebilecek– "(...) Türkiye'de modernleşmeyle birlikte hayata geçirilmeye çalışılan şiirin özerklik karşıtlığıyla biçimlendiğinin kanıtlarından biridir" (s. 80) ifadesini kullanması bunun bir kanıtı gibi. Ayrıca çok önemli bir nokta olmamakla birlikte kitap içerisinde genellikle "Türkçe şiir" denirken kapakta "Türk şiiri" ifadesi kullanılmış. "Türkçe/Türk" ayrımına herhangi bir siyasi angajman yüklemediğim için bu ayrımın çok önemli olmadığını, her ikisinin de kullanılabileceğini düşünenlerdenim.

Yeni'ye ilişkin olarak yürütülen tartışmada ister istemez devreye "metinsel strateji" kavramı girerek sihirli bir değnek görevi görmeye başlıyor. Burada Türkçe şiirin tarihyazımına ilişkin bir tartışmanın söylemsel kaynaklarına inmemenin sıkıntısı bir kez daha ortaya çıkıyor.

Özerkliğin koşulunu kamusal dilin, buna bağlı olarak kamusal alanın yaratılmasına bağlaması, Armağan'ın da aynı mendireğin arkasına geçerek "özerklik"i inşa etmeye çalıştığını gösteriyor. Özerkliği "yapıtın kurulması aşamasında yazarın kendini her türlü 'bağıntı'dan kurtarması ve yapıtıyla baş başa kalması, başka bir deyişle dünyayı kendi bakış açısından temsil etmesi" (s. 58) olarak tanımlayan Armağan'ın "özerklik" tanımında birçok bakımdan sorun olduğu görülüyor. "Yazarın kendini her türden bağıntı'dan kurtarması" fikri öncelikle bağıntıların bir "esaret" olarak tanımlanmasını gerektirir; oysaki hiçbir metin veyahut yazar bir ada olmadığına göre bu bağıntılardan azade olması olanaklı ya da gerekli değildir. Dahası, yukarıda söz edildiği —ve Armağan'ın da belirttiği— üzere özerklik kendiliğinden vuku bulmadığına göre "dünyayı kendi bakış açısından temsil etme" iddiası bir fasit daire değil midir? Bu kadar naif ve steril bir "özerklik" talebi, kurtulmak istediği siyasi ve kamusal bağlantıları dışarı atarak dil dışında tek bir kriter dahi yokmuş gibi davranıyor. Oysaki dilin kendisinin bizatihi ideolojik ve kamusal olduğunu unutmamak gerek. Dahası yazarın "dünyayı kendi bakış açısından temsil etmesi" aynı şekilde yazarın bilincini bir tür *tabula rasa* olarak varsaymadığınız sürece taşıdığını iddia ettiği gücün altında ezilecek kadar muğlak bir tanımlama. Orhan Koçak'ın dile getirdiği şairin "kamunun işaretleri"ni taşımamasını "özerklik"in ana belirleyeni kabul etmek, yazarın kamudan ve işaretlerinden yalıtılmış olduğunu varsaymayı gerektiriyor.

Arada hatırlatalım: Armağan'ın çizgisel tarihyazımına karşı izlediği –kitapta söylemsel dayanaklarının kaynaklarına inilmemesini bir sıkıntı olarak gördüğümüz– hattın felsefi dayanakları metin kavramının bu şekilde ele alınmasını sorunlu bulur. Armağan'ın burada "'bağıntı'dan kurtarması" olarak tanımladığı sürecin Aydınlanmacı bakış açısının "kendi aklını kullanma cesareti göster" düsturuyla olan yakınlığı dikkati çekiyor. Aynı Kant'ın ünlü makalesindeki temel sıkıntı gibi, Armağan da bu "aydınlanma"nın ya da "kurtarma"nın saf bir formülü olduğu varsayımına yaslanıyor ve bu sürecin

ortasından geçen siyasi-kamusal aksisleri devre dışı bırakıyor. Foucault'nun Kant'ın ünlü makalesine yönelik eleştirisi Armağan için de geçerli bir durumdur kısacası: "Çıkış"ın hazır bir formülünü aramak. Benzer bir biçimde "kendi bakış açısından temsil etmesi" gibi bir düşünceyi savunması Armağan'ın asıl kastının ulus devlet çizgisi içerisinde bireyin ürettiği edebiyatın egemen ideolojinin "hizmetinden" kurtulması anlamında kullanıldığı anlaşılıyor. Bu durumda "özerklik"in imkânı yine ulus devlet çizgisi içerisinde görülüyor. Bu durumun bir başka göstergesi de Osmanlı şiirinin özerkliğine ilişkin yargılarını dile getirirken Halil İnalcık'ın şair ile patronaj arasındaki ilişkiyi incelediği *Şair ve Patron* isimli enfes çalışmasına gönderme yaptığı iki yerde de ortaya çıkmaktadır. Osmanlı şairlerinin padişahla olan patronaj ilişkisinin belgelerle ele alındığı bu çalışmaya gönderme yaparken Osmanlı şairinin "dünyayı temsil biçimi kendinden önce belirlenmiştir" (s. 58) diyerek "özerklik"i yalnızca sınırlı bir iktidar anlayışına hapsolarak söz konusu iktidarla "bağıntı" taşımama gibi ele almaktadır. Böylesi bir algı, ister istemez ulus devlet eleştirisini konjonktürel bir düzeyde yapıyor.

İktidar anlayışının böylesi sınırlı bir boyutta ortaya çıkması, kitabı "estetik özerklik karşıtlığının Türk edebiyatındaki seyrine bakıldığında, baskın eğilime karşı çıkışların olduğu ama bunların edebiyat kurumunu dönüştürecek bir güce sahip olamadıkları görülür." (s. 59) gibi çıkışsız bir boyuta, yani "imkânsız"a götürür. Oysaki tekil örneklerin önemi tam da burada öne çıkmaktadır. Nâzım Hikmet, –Meral Asa'nın dikkati çektiği– Dağlarca gibi örnekler bu nedenle kitapta körlük alanına çekiliyor. Armağan, Önsöz'de tekil örneklerin kırıcılığı konusunda "edebiyat kurumu derken neyi kast ettiğime dikkat edilirse bu türden eleştirilere kolayca cevap verilebilir" (s. 12) diyor; ancak "edebiyat kurumu"nu çok yüksek bir çıtaya koyarak genellikle tekil örnekleri ezip yok saydığının, aslında tam da kaçınmaya çalıştığı türden bir "yokluk tespiti" yapmaya kapı açtığının farkına varmıyor. Üstüne üstlük edebiyat kurumunun –ödüller, dergiler, yıllıklar gibi– etkileri/araçları görmezden gelinerek kurum yalnızca soyut bir tasarıma indirgeniyor.

Nâzım Hikmet'in ele alındığı yerde bir başka sorun da şairin Ercüment Behzat Lav'a "iliştirilerek" ele alınması. İki şairin de yurtdışı bağlantıları

gerekçesiyle (yani yine ulus devlet sınırına gönderme yapan bir argümanla) "avangard" başlığı altında anılmalarının yanlışlığını vurgulayan Armağan, bu şairlerin "Türkçe şiirin kendi içindeki avangard bir duruştan kaynaklanma"dığını (s. 91) iddia eder. Daha sonra da "avangard"ın "yerleşiklik kazanmış 'sanatsal biçim'leri yıkmaya yönelmesi" gerektiğini vurgular. Avangard kavramını bir boyutu bakımından haklı olan Armağan, kavramın "öncülük" boyutunu ıskalamış gibi dursa da bizim için burada önemli olan bu değildir. (Bu öncülük meselesini etki yaratmama gerekçesiyle geçiştirmiş gibi görünmektedir.) Lav'ın *Yeditepe*'ye verdiği bir söyleşiden yola çıkarak şairin sözlerini "Türkiye modernleşmesinde kendini hep duyuran Batılı olmak arzusu"na (s. 92) bağlar. Ne var ki Armağan'ın da örtük bir biçimde kabul ettiği üzere Nâzım Hikmet "Putları Yıkıyoruz" kampanyasıyla tam da kendi önerdiği "avangard" tanımına uygun bir şiirin peşine düşmüştür. Ne var ki Nâzım Hikmet'in bu çabası, Armağan'ın "Bu farklılığa rağmen, Nâzım Hikmet'in şiiri baskın edebiyat anlayışının 'anlaşılırlık' beklentisine yanıt verir" (s. 93-4) demesiyle "avangard"ın dışına itilmeye çalışılır. Açıkçası buradaki değerlendirmenin bir el çabukluğuyla yapıldığı açıktır: Şairin, tam da yazar tarafından konan avangard tanımına uygun olmasına, "Putları Yıkıyoruz" kampanyasıyla şiir için –yine yazarın tanımına uygun– bir özerklik yaratmış olmasına karşın ve "türsel ihlal" üzerinden kısmen yolun başına konarak özerklik tartışmasındaki rolü açık edilmeden hakkı verilmeye çalışılsa da birden ceket cebinden çıkarılan "anlaşılırlık" kozu, çıtanın daha en başından İkinci Yeni'ye çekildiğini açık eder.

Yıllarca yasaklanmış bir şairin/şiirin, hem şiirinin ölümü hem de bedeninin ölümünün ulus devletin çizdiği çizgilerin dışına itilmiş bir şairin poetik koşusunu "türsel ihlal"e havale etmek en iyi niyetle –yukarıda ele aldığımız üzere– özerklik talebinin oldukça soyut ve naif bir çizgiye dayandırılmasından kaynaklanmaktadır.

Yıllarca yasaklanmış bir şairin/şiirin, hem şiirinin ölümü hem de bedeninin ölümünün ulus devletin çizdiği çizgilerin dışına itilmiş bir şairin poetik koşusunu "türsel ihlal"e havale etmek en iyi niyetle –yukarıda ele aldığımız üzere– özerklik talebinin oldukça soyut ve naif bir çizgiye

dayandırılmasından kaynaklanmaktadır.

2.

İmkânsız Özerklik'e göre Türkçe şiirin zirve noktası kitabın en başında da belirtildiği üzere İkinci Yeni'dir. Bu şiirin "ne" ve "kim" olduğuna ilişkin yaygın tartışmanın dışına çıkılarak İkinci Yeni'nin doğuşunu açıklama çabasındaki üç formülden söz edilir (s. 119-128). Bu şiirin ortaya çıkışını tek başına açıklamaya yetmediği düşünülen bu formüller içerisinde, her ne kadar içeriklendirilmemiş bir biçimde "Türkiye toplumunun yaşadığı krizler"den (s. 124) söz edilse de, bir formülün yokluğu dikkati çeker: İkinci Yeni ve İkinci Dünya Savaşı arasındaki ilişki. Bu unutkanlığın temel nedeni ise daha önce bahsettiğimiz üzere Armağan'ın ufkunu ulus devlet paradigmasıyla sınırlamış olmasıdır.

İkinci Yeni'yi "Politikanın Uzağında", "Ahlakın Ötesinde" ve "Temsilin İçinde" başlıkları altında tartışarak üç farklı açıdan söz konusu şiirin konumunu saptamaya çalışan Armağan'ın Althusser gibi söyleyecek olursak "kurduğu iskeleden eve çıkmak" olanaksız. Velev ki çıkıldı, evle de çatıyla da ilgilenen yok. Çünkü çatının kapsayıcı olma çabası yok.

Armağan'ın kitabın önsözünde Meral Asa'nın –üstü kapalı bir biçimde kabul ettiği, tekil örnekleri neden devre dışı bıraktığı– eleştirisini yanıtladığı yerden aynı noktaya geri döneriz. Armağan'ın 1980'li yıllarda İkinci Yeni'nin "model şiir" haline gelmesini ve bundan sonraki dönemi 80'lerden 2010'lara gelen süreci yine aynı tartışma içinde görmesi de bir sıkıntı doğuruyor: Özellikle 2000'li yıllar şiiri dikkate alındığında tekilliklerin boyutu öyle bir hale gelir ki, "edebiyat kurumu" olarak adlandırılan paradigmanın neredeyse geçersizleşmeye başladığı görülür; çünkü 2000'li yıllar şiirinde bu tartışmanın dışında kalmayı başarmış, "şiirin kendi özel gündemi"ne dönmeyi başarmış dergi ve tartışmalardan söz etmek mümkündür.[3] Ayrıca yazarın tezi

[3] 2000'li yıllarda dergiler ve ödüllere dair bir tartışma için bkz. Utku Özmakas, *Şiirimizde Milenyum Kuşağı*, İstanbul: Pan, 2008, s. 27-44.

bakımından Kürt/Ermeni/"azınlık" şairlerin Türkçe kaleme aldıkları şiirler tartışmaya açık biçimde bir kenarda beklemektedir.

Peki asıl sorun, bu tarihyazımı kavrayışının sınırlarını ulus devlet hattına çizmesi midir? Daha önce de vurguladığımız gibi çizgisel bir tarih anlayışını aşan bu kavrayışın söylemsel dayanaklarına inildiğinde hem kitabın temel tezinin hem de izlenen yöntemin asıl sorunu açık bir biçimde ortaya çıkar.

3.

İmkânsız Özerklik izlediği tarihyazımı yöntemiyle "karşılaşma"yı olanaksız kılan, idealist bir tarih anlayışının peşine düşüyor. Karşılaşma olmaksızın yazılmaya çalışılan bu tarih, şiir anlayışlarını şiirde değil, şiirin dışsal belirleyenleri olarak aldığı –soyut olmaları anlamında değil, dokunaksız bir alana çekilmeleri anlamında– elle tutulması imkânsız öğelerle çarpıştırmaya çalışıyor. Böylece meşhur hikâyedeki gibi anahtarlar düştüğü yerde değil, "ışık"ın olduğu yerde aranıyor. Şiir tarihinin böyle soyut ara kesitler üzerinden okunması ise tarihsel uğrakların –elbette belirli bir çizgisellik anlamında değil– "birbirine tutunması"na engel oluyor. Akış değil, ileri geri giden çizgisellik ötesi bir tarih anlayışı, belki de White'ın dediği gibi mecazlarından okunabilen bir tarihi getiriyor önümüze ister istemez. Böylece bir Çingenenin zurnanın ucunda olmasındansa zurnanın ucunda bir Çingene olması (s. 137) özerkliğin imkânı haline geliyor.

Kitabın sıkıştığı "bürokratik imkânsızlık", karşılaşma figürünü biraz daha açmamızı gerektiriyor. Burada karşılaşmayı Althusserci anlamda bir *materyalizm* olarak ele alıyoruz. Böylece söyleminde karşılaşmayı dışlayan tarihyazımlarının nasıl bir idealizme düştüğünü ya da idealizme nasıl düşmek zorunda kaldığını, tarihin kavranışını bir metafiziğe devrederek tarihin siyasi-etik angajmanını boşalttığını göstermek niyetindeyiz. Karşılaşmadan azade olan bir tarih, ister istemez "bağlanma"/"bağlantı" fikirlerini zincirlerin bileklerden çıkıp görünmezleşerek zihne takıldığını ima eden bir "bireyselleşme" fikrinin ardına sığınır. "Özel olan politiktir"in indirgemeci bir okumasına varma riski olan bu tarih kavrayışı, şairin "birey" olmasını/"birey olarak dilini yansıtma"sını, çevresine ördüğü çitlerle güvenlik altına alan bir "özel" alan tahayyül ederek gerçekleştirir. Böyle bir "özerklik"in tarihsel alan

kurması pek olası görünmüyor bize; en basitinden şairin arkasında bıraktığı gelenekle olan bağlantısını iptal etme eğilimi bile, kurulan alanın tarihsel-uzamsal değil, bireysel-uzamsal olduğunu ve ilerlemeci bir anlayıştan kurtulmak adına başka bir ilerlemecilik anlatısını geliştirmesine neden olduğunu göstermektedir. Kaldı ki şairin dilinin böylesi bir "özerklik"i barındırması fikrinin naifliği bir yana, siyasi-etik talepleri de içermeyen samıta dönüşüyor şairin dili. Elbette şairin dilinin bağlanma ile bir ideoloji tarafından tamamen yutulması ya da temellük edilmesinden söz etmiyoruz. Sadece korunaksız alana, tekinsize doğru çıkmayan bir şiir dilinin kendinden önceki gelenekle hesaplaşmasının (yani kendi tarihini icat etmesinin) olanaksız olduğuna dikkati çekmeye çalışıyoruz. Turgut Uyar, Orhan Veli şiiriyle karşılaşmasaydı böyle bir "özerklik"i hiç kurabilir miydi? Onu aşması gereken bir eşik olarak belirlemek için ilk iki kitabıyla çekim alanına girmeseydi; yani gerçek bir karşılaşmaya girme cesareti göstermeseydi tarihsel olarak onu aşma şansı yakalayabilir miydi?

Derrida'nın ifadesiyle "poetik kütüphaneleri kundaklamak" için en azından sokağa, bir karşılaşmalar bulvarına çıkmak gerekir. Ulus Baker "Etik iyi karşılaşmalar örgütlemektir" derken de aynı materyalizmin Spinozacı varyantına siyaset-etik açısından ışık tutuyordu. Yani, Armağan'a göre kurtulmanın özerkliğin birinci şartı olduğu "kamunun dili" de dahil olmak üzere bütün uyaranlardan "iyi" bir şekilde faydalanmak, bunları örgütleme kapasitesine sahip bir tarih ve siyaset anlayışından yana durmak... Belki de "Bizi olanaklı kılanlar[ın] neyi olanaklı kılmakta olduklarını" bilmemesine rağmen "eserlerinin birer araç oluşturduğu amaçları betimleyemezlerdi. Ama biz bunu yapabiliriz" demek için bu "karşılaşmayı örgütlemek" gerekiyor.

> Kirpi kendini körleştirir. Yusyuvarlak kapanmıştır, dikenlerle dolu *(hérissé de)* yaralayıcı ve tehlikeli, bencilce kendini düşünür ve uyumsuzdur. (Otobanda tehlike kokusu aldığında yusyuvarlak kapandığı için kazaya maruz kalır.) Kazasız-belasız hiçbir şiir yoktur, yara gibi açılmayan bir şiir olmaz, aynı zamanda yaralamayan bir şiir de yoktur.[4]

[4] Jacques Derrida, *Şiir Nedir?*, çev. Ahmet Sarı, vd., İstanbul: Babil Yayınları, 2002, s.20.

Bu körleşmeden kurtulmak, kirpinin siyaset-etik alanında sürekli "maruz kalması"nı, yani edilginliğini örgütleyecek bir karşılaşma örgütleme gücünü kazanmasını sağlar. Böylece kendisi de "yara gibi açılan" İkinci Yeni şiirini kazasız-belasız bir tarihsel alana çekme çabası "bencil özerklik" anlayışıyla şiirin kendisinin *güç olmayan bir güç mücadelesi* olduğunu unutur. Körleşmeden kurtulamamak kirpiyi –oklarını unutmak suretiyle– yalnız edilgin bir güçsüzlük konumuna hapsetmez; aynı zamanda da onun oklarından ya da dilinden geçen mücadelenin "bedenine", onu oluşturan yapı, bağlantı, ideoloji, etik ilkelere bağlı olduğunu unutarak bedenden ayrılmış bir oku tek başına tarihin öznesi yapmaya çalışır. Oysaki kirpinin bedeninden ayrılmış bir okun hiçbir gücü kalmaz. Kirpi okun hedefe varıp varmadığıyla ilgilenmez; karşılaşmasının kendi bedeninde yarattığı duygulanımlarla ilgilenir. Tıpkı dışarıdan gelen duygulanımların onu nasıl bir esarete maruz bıraktığıyla değil de, onlardan aldıklarını hayatta kalmak için nasıl kullanacağıyla ilgilenmesi gibi.

Körleşmeden kurtulamamak kirpiyi –oklarını unutmak suretiyle– yalnız edilgin bir güçsüzlük konumuna hapsetmez; aynı zamanda da onun oklarından ya da dilinden geçen mücadelenin "bedenine", onu oluşturan yapı, bağlantı, ideoloji, etik ilkelere bağlı olduğunu unutarak bedenden ayrılmış bir oku tek başına tarihin öznesi yapmaya çalışır.

İmkânsız efektinin sarıp sarmaladığı; böylece bir şiirin toplumsal gücünün ve kendine has özerkliğinin kamusalla karşılaşma randevularını daha baştan iptal eden kitap, şiir tarihinin yazgısını patolojik bir söyleme yazdırmaya çalışıyor. Sokakta kötülükle, hastalıkla (özerkliğin elinden alınışıyla) "karşılaşması"na engel olmaya çalışan; ama elindeki oklarını kendi alanını korumak için kullanmaya hazır steril bir kirpi. Oysaki kirpinin en zayıf yeri bu nedenle tam da bedeninin ortasındadır. Armağan'ın kirpisi şiir tarihindeki hiçbir karşılaşmaya girmeyerek kendisini baştan güvenli bir pozisyona çekiyor. Böylece bir yandan imkânsızlığını garanti altına alan bir özerklik kurarken, öte yandan da "edebi kurum" adı altında gerçek bir karşılaşmanın şartı olan ötekiyi (tekil örnekleri) görmezden gelebiliyor.

Aksu Bora ile Kürtaj Üzerine

Nagehan Tokdoğan

Başbakanın "kürtaj cinayettir" ve "her kürtaj bir Uludere'dir" açıklamalarından sonra "Evet Uludere" başlıklı yazınızda kürtaj meselesini başbakanın belirlediği sınırlar içinde tartıştığımızdan yakınmıştınız. Yine aynı yazıda kürtajın bir hak olarak kavranıp sahiplenilme tarzına da eleştiri getirdiniz. Meseleyi iktidarın belirlediği dilin sınırları içinde tartışmaya ve kürtajın "hak" kavramı etrafında savunulmasına dair itirazınızı biraz açar mısınız?

Kürtajın yasaklanmasa da sınırlandırılması girişimleri ne yeni ne de Türkiye'ye özgü. Türkiye'de birkaç yıldır bu yönde birtakım girişimler, çalışmalar var, muhtemelen burada da bitmeyecek. Bu girişimlerin kamuoyuyla "paylaşılma" biçimi son derece tuhaftı, hatırlarsın. "Her kürtaj bir Uludere'dir" ne demek? Bir başbakanın söyleyebileceği bir laf mıdır bu? Hele de vatandaşlarını bombalamış bir hükümetin başbakanının? Bu korkunç ifadenin karşısında feministlerden yükselen ilk ses, "kürtaj haktır" oldu maalesef.

İki düzeyde karşı çıktım ben bu sese. Birincisi, insan hakları bakımından, çok problemli bir ifade olduğunu düşünüyorum. Çünkü hakları bu şekilde spesifikleştirmenin sonuçlarını öngörmek zor: Kürtaja zorlanma durumlarında (ki biliyorsun, çok çeşitli bağlamlarda, ender görülmeyen bir durumdur bu) bu "hak"kı nasıl savunacağız? İnsan hakları, belirli felsefi

temelleri olan ve genel ifadelerden oluşan bir hak silsilesidir. Bu genel ifadeler, arkasındaki felsefi dayanağa yaslanılarak özel durumlara uygulanırken özelleştirilebilir. O dayanak, insan tekinin "yapabilirliği" üzerinde durur; yani, insanın potansiyellerini gerçek kılabilecek koşulların sağlanması, insan haklarının gerekçesidir (bildirgenin birinci maddesinde bahsedilen akıl ve vicdanla donatılmış olma). Bu bağlamda, kürtaj, belirli durumlarda kadınların kendi hayatlarına ilişkin karar verme haklarının bir sonucu olabilir, kendisi hak değildir. Bu genel hak, bazı durumlarda kürtaj, bazı durumlarda doğurma olarak gerçekleşebilir, tamamen somut bağlamla ilgilidir. Önemli olan, kadının bedensel dokunulmazlık ve özerklik hakkının ihlal edilmesinin önüne geçilmesidir. Ve tabii ki sağlık hakkının bir sonucu olan "güvenli ve sağlıklı koşullarda kürtaj hakkı"ndan söz edebiliriz ki, bu da kürtajın yasaklanmasına karşı çıkmanın en güçlü yoludur bence. Yasadışı kürtajın neden olduğu sonuçları göstermek, bütün kadınları çağıran bir dil kurmakta çok işe yarardı.

Kürtaj, belirli durumlarda kadınların kendi hayatlarına ilişkin karar verme haklarının bir sonucu olabilir, kendisi hak değildir. Bu genel hak, bazı durumlarda kürtaj, bazı durumlarda doğurma olarak gerçekleşebilir, tamamen somut bağlamla ilgilidir.

Benim tanıdığım neredeyse bütün kadınlar, kürtaj yasağına karşı. Feminist olmayanlar da. Yetmişindeki teyzem, komşum, bakkalın karısı, öğrencimin annesi... Ankara'da düzenlenen kürtaj yasağına karşı eyleme hiçbiri gitmedi. Gitmezdi.

Buradan, ikinci düzeye geliyoruz: Politik strateji. En doğru feminizmi en güçlü sesle haykırmanın belirli bir tatmin sağladığını anlıyorum ama bunu son derece apolitik bir tutum olarak görüyorum, kestirmeden söylersem. Daha stratejik bakmayı becerebilen bir hareket, başbakanın bence çok akıllıca yaptığı manevrayı hemen görürdü ve onun istediği yere koşarak gitmemeyi becerirdi. Benim tanıdığım neredeyse bütün kadınlar, kürtaj yasağına karşı. Feminist olmayanlar da. Yetmişindeki teyzem, komşum, bakkalın karısı, öğrencimin annesi... Ankara'da düzenlenen kürtaj yasağına karşı eyleme hiçbiri gitmedi.

Gitmezdi. Hayatlarımıza bu kadar doğrudan dokunan bir konunun gündeme getirilmesinin yolu bu değildi. Kürtaj hakkından değil, kürtaj yasağından söz etmek gerekirdi; kadınların kendi aralarında konuşmaları için ortamlar sağlanabilirdi; kürtaj yasağına karşı olmanın farklı biçimleri, sözleri, hikâyeleri ortaya çıkartılıp bunlar üzerinden bir anlatı kurulabilirdi. Başbakanın Uludere ile kürtaj arasında kurduğu köprüden kürtaj tarafına geçivermek yerine (onun istediği buydu zaten) Uludere tarafında durup hayatlarımız hakkında karar verme iktidarını sorgulamak iyi olurdu. Henüz tamamlanmamış bir "hayat potansiyeli" ve otuz dört can arasındaki bağlantı "ona da karşıyız, ona da" diye üzerinden atlanabilir bir şey değildi. Üstelik, kendi partisinin içinden ve yakın çevresinden de ciddi bir hoşnutsuzluk yükselmekteyken, onun "yumuşak karnı"ydı Uludere; orada direnmek, orada durmak gerekirdi.

Başbakanın Uludere ile kürtaj arasında kurduğu köprüden kürtaj tarafına geçivermek yerine (onun istediği buydu zaten) Uludere tarafında durup hayatlarımız hakkında karar verme iktidarını sorgulamak iyi olurdu. Henüz tamamlanmamış bir "hayat potansiyeli" ve otuz dört can arasındaki bağlantı "ona da karşıyız, ona da" diye üzerinden atlanabilir bir şey değildi.

Başbakan'ın politik zekâsı, bu savunulamaz pozisyonu kürtajla delip öteki tarafa çıkmasını sağladı. Böylece, bir taşla iki kuş vurmuş oldu: Üzerini kapatmak istediği bir konuyu kendini çok güçlü hissettiği bir başka konuyla perdeledi. Kürtaj yasağını –daha doğrusu kürtajın sınırlarının daraltılmasını– gündeme getirecekti zaten, bu şekilde yapmış oldu. Onun bu stratejisini tersine çevirmek, bu iki konu arasındaki bağlantıyı kurmak ve burada ısrar etmekle mümkün olabilirdi ancak, "kürtaj haktır" demekle değil.

AKP kurmayları Erdoğan'ın kürtaj çıkışının ardından insan yaşamını ne kadar el üstünde tuttuklarını göstermek için tabir-i caizse sıraya girdiler.

Bence başbakan kendiyle çelişkiye düşmüyor, dünyanın her yerindeki "yaşam hakkı" savunucuları gibi, yaşam falan umurunda değil; bahsettiği şey bir an bile yaşam değil, karar yetkisi. Kimin yaşayıp kimin öleceği kararını kendine ait görüyor... Aslında birinin ölmeye karar vermesinin nasıl korkutucu bir şey olduğunu düşünsene! İntihar bombacısına ne yapabilir iktidar?

Gerçekten de Foucaultcu bir biyoiktidar/biyosiyaset perspektifinden hareketle konuya yaklaştığımızda bir an için ölümü istisnalaştırırken yaşamı kutsayan, ölümü asgari düzeye çekerken nüfusunun büyük bir çoğunluğunun yaşamını güvence altına alan bir iktidarla karşı karşıya olduğumuzu düşünebiliriz. Ancak bizler gayet iyi biliyoruz ki Türkiye, kadın cinayetlerinin, toplu işçi ölümlerinin sıradanlaştığı, mahkûmların ya cezaevlerinde ya da nakledilirlerken yanarak öldükleri, Güneydoğu'da yürütülen savaş politikalarının iktidar partisinde hep bir ağızdan can-ı gönülden savunulduğu bir coğrafya. Sizce başbakanın kürtajla Uludere katliamını aynı cümle içinde kullanarak aralarında bir analoji yaratması, iktidarın yaşam ve ölüm meselesine bakışındaki çelişkili doğayı da açığa çıkarmıyor mu?

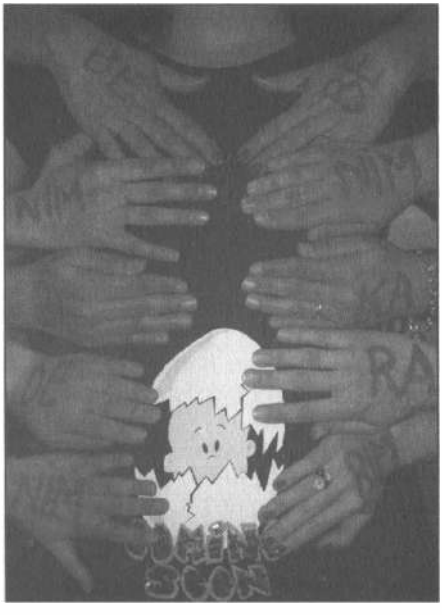
Bilmem, ben bir an için bile yaşamı kutsayan bir iktidarla karşı karşıya olduğumuzu düşünmedim. Sen düşündün mü? Bence başbakan kendiyle çelişkiye düşmüyor, dünyanın her yerindeki "yaşam hakkı" savunucuları gibi, yaşam falan umurunda değil; bahsettiği şey bir an bile yaşam değil, karar yetkisi. Kimin yaşayıp kimin öleceği kararını kendine ait görüyor. Tabii ki! Bunlar kürtaja karşı oldukları gibi, ötanaziye de karşıdırlar, yaşamın kutsallığından söz ederek yaparlar bunu. Aslında birinin ölmeye karar vermesinin nasıl korkutucu bir şey olduğunu düşünsene! İntihar bombacısına ne yapabilir iktidar?

Erdoğan'ın kürtaj açıklamasının hemen ardından Türkiye kadın hareketinin muhtelif kesimlerince örgütlenen bir dizi eyleme tanıklık ettik. Yürüyüşler, oturma eylemleri, mitingler... Biçimleri, içerikleri ve yarattıkları etki bakımından bu eylemleri nasıl değerlendiriyorsunuz?

Az önce de dediğim gibi, bu eylemlerin amacına ulaştığını düşünmüyorum. Her ne kadar "kaç Tayyip kadınlar geliyor" türünden şeyleri neşe içinde söyledilerse de bu yürüyüşlerde, tasarının "geri çekilmesi" diye bir şey yok. Yasal kürtaj süresiyle oynayacaklardı, bundan vazgeçmiş değiller. Kürtajın hepten yasaklanması en azından yakın dönem için söz konusu değildi zaten. Ama ondan önce fiili durumu değiştirmeye başladılar çoktan, yasada olduğu halde uygulanmayan bazı prosedürleri uygulamaya başladılar, denetimleri sıkılaştırdılar... Benim bildiğim başbakan, gösterilerden falan pek korkmuyor, korksa on binlerce KESK'liden korkardı!

Türkiyeli feminist hareketin kürtaj meselesini bu kadar az konuşmuş olması, bu kadar hazırlıksız yakalanması da ayrı bir konu tabii, kendimize bu gözle bakmalıyız galiba.

Politik eylemlerin gösteri yanı hep öne çıkar, caziptir de. Ama eylem dediğin şey gösteriden ibaret değildir; bazı durumlarda gösteriyi öne çıkarmak gerekir (görünürlük meselesi işte) ama kürtaj onlardan biri değil. Tersine, uzun vadeli, derinlemesine ve kapsayıcı çalışmak gerekiyor. Türkiyeli feminist hareketin kürtaj meselesini bu kadar az konuşmuş olması, bu kadar hazırlıksız yakalanması da ayrı bir konu tabii, kendimize bu gözle bakmalıyız galiba.



Bu süreçte kadın eylemlerine ruhunu veren "Benim bedenim, benim kararım" sloganı, bireyin kendi bedeni üzerindeki

"Benim bedenim benim kararım" sloganı feministler için son derece tartışmalıdır; haksızlık etmek istemem, "kürtaj haktır"a kaptırıp gidenler bile bu sloganı o kadar da bağırlarına basmadı. "Benim bedenim", aslında "bedenim benim"dir! Yahut da, "ben, bedenimim". "Bedenim bana ait bir şeydir" değil yani!

tasarrufunun nerede başladığı ve nerede bittiği konusunda daha derinlemesine bir düşünmeyi gerektirmiyor mu? Ötanazi, intihar, uyuşturucu bağımlılığı gibi meselelerin yıllardan beri farklı alanlardan birçok kuramcı tarafından etraflıca soru konusu edildiğini ve bireyin kendi bedeni üzerindeki tasarrufunun sınırları hususunda hâlâ çözüme kavuşturulamamış birçok boyut olduğunu göz önünde tutarsak, bireyin kendi yaşamı ve bedeni üzerindeki kararını bütünüyle kendisine bırakmak konusunda fazlasıyla aceleci davranılmadı mı? Belki de daha önemlisi bu aceleciliğin, muhafazakâr dilin argümanlarını güçlendirmek gibi olumsuz bir işlev üstlenebileceği söylenemez mi?

"Benim bedenim benim kararım" sloganı feministler için son derece tartışmalıdır; haksızlık etmek istemem, "kürtaj haktır"a kaptırıp gidenler bile bu sloganı o kadar da bağırlarına basmadı. "Benim bedenim", aslında "bedenim benim"dir! Yahut da, "ben, bedenimim". "Bedenim bana ait bir şeydir" değil yani! Bedenin bir şey olması, bedenden gayri bir "ben" olması falan tabii gayet sıkıntılı mevzular... Tabii, bedenlerin birbirinden bağımsız şeylermiş gibi kurgulanmasının liberal kökleri üzerine de düşünebiliriz; feministler, en liberalleri bile, annelik meselesi nedeniyle ilişkisellik üzerine kafa yormuşlardır. Benimki bana, seninki sana tarzı bir yaklaşımı benimsemeleri zordur.

O sloganın orijinali, "Our bodies, ourselves"tir! "Biz"in "ben"e, "kendimiz"in "benim"e dönüşmesi de izlenmeye değer bir transformasyon değil mi?!

Bildiğiniz gibi bu süreçte erkeklerin eylemlere katılımı konusunda da çok fazla tartışma yaşandı. Sosyalist Feminist Kolektif'in

internet sayfasında "Eyleme Erkekler Neden Gelmemeli" başlıklı bir yazı yayınlandı. Bu yazıda kadınların, mücadele ettikleri ataerkil sistemin failleri olan erkeklerle (bu erkekler "iyi niyetli" olsalar dahi) aynı saflarda yürümesinin mümkün olmadığı söyleniyordu. Siz erkeklerin, özelde başbakanın kürtaj açıklamalarını takip eden eylemler dizisine katılımlarıyla, geneldeyse feminist mücadeledeki konumlarıyla ilgili olarak ne düşünüyorsunuz?

Erkekleri sarımsaklasak da mı saklasak! Kadınlık ve erkekliğin o kadar da basit şeyler olmadığı, sınırların çizilmesinin biraz netameli bir konu olduğu

falan hakkında onca konuştuktan, toplumsal cinsiyet diye bir kavram icat ettikten, onca kuir tartışmaya kulak misafiri olduktan sonra, erkekleri ne yapalım sorusuna ne cevap verilebilir? Saklayalım!

Sanki erkek diye bir şey varmış ve bu erkek denilen şey, kadın denilen şeyden farklı olarak ataerkilliğin failiymiş, niyeti iyi olsa da objektif koşulları icabı ataerkilliğin yanındaymış... Bütün bunların bu ciddiyetle konuşuluyor olmasına inanamıyorum bazen! Tamam, adam sana kadın, ötekine erkek diyor ve hayat onun böyle demesi üzerine kuruluyor da, sen bunu niye o kadar değişmez bir şey gibi alıyorsun? Sana verilen isme neden bu kadar hevesle sahip çıkıyorsun? Erkekler ve kadınlar ataerkiyle ilişkilerinde o kadar da kolay ayrıştırılabilir iki cinsiyet mi? Kuku meselesi mi bu? Ay Nagehan, beni bu konuda konuşturmasan olmaz mı?!

Türkiye'nin ulus-devletleşme sürecinde egemen iktidarın kadının doğurganlığı üzerinden bir dizi pro-natalist politikayı yürürlüğe sokarak ulusal inşa sürecini pekiştirmek istediğini biliyoruz:

Gebeliği önleyici ilaçların ve araçların satışının ya da kullanılmasının yasaklanması, daha çok çocuk sahibi olan ailelere ikramiye ve madalya verilmesi bu politikalardan yalnızca birkaçı... Bu bakımdan başbakanın sezaryeni "dış mihrakların ülkemizi yok etme çabası" olarak tarif etmesi, AKP'nin giderek milliyetçileşen dilinin vardığı noktayı göstermiyor mu? Yine buna bağlı olarak AKP'nin milliyetçi söylemini kadın ve toplumsal cinsiyet politikalarından hareketle ifşa etmenin de bir ödev olarak önümüzde durduğunu söyleyebilir miyiz?

Benim kafam öyle çalışmaz. Kimin neyi niye yaptığını anlamaya çalışırken, çıkarları izlemeye gayret ederim. Milliyetçilik tabii ki soluduğumuz atmosferin temel bileşeni (niye nefes alamıyoruz sanıyorsun?!) ama bu adamların milliyetçi duygulardan ziyade, başka saiklerle hareket ettiklerini sanıyorum. Mesela, uluslararası konjonktüre göre Avrupalı olmak, hatta Avrupalıdan daha Avrupalı olmak milliyetçiliğin icabı sayılabilir yahut da tek dişi kalmış canavar karşısında gururlu Müslümanlar/Müslüman ülkelerin hamisi olmak daha çekici durabilir. Muhtemelen bu ikisi ruhlarında iç içe geçmiştir, kim bilir başka nelerle birlikte. Ben politikanın ideolojik ifşaatlardan çok somut durumların ortaya konması, eleştirilmesi, alternatiflerin üretilmesi, mümkün olduğunca fazla sayıda insanın bu süreçlere dahil edilmesi gibi şeylerle ilgili olduğuna inanıyorum. Gerçekleri haykırmaktan, gerçeklerin haykırıldığını duymaktan imanım gevredi!

Başbakanın kürtaj çıkışının arka planında "her aile için en az üç çocuk" beklentisinin yattığı aşikâr. Ancak "üç çocuk" çıkışının ardından hem bizzat Tayyip Erdoğan'ın hem de AKP'den farklı isimlerin ağzından öğrendik ki, asıl niyet "yüce Türk aile yapısı"nın korunmasının oldukça ötesinde, Türkiye'nin "ekonomik kalkınma" sürecinde gelecekte yaşayacağı muhtemel bir genç işgücü bulma sıkıntısında kendisini gösteriyor. Bu çerçeveden düşünüldüğünde kürtaj çıkışına yönelik muhalefetin tartışma çeperini ekonomi politik bir perspektifi de bünyesinde barındıracak şekilde genişletmesi gerekmez mi?

Büyük nüfus, genç nüfus ideali eski bir idealdir biliyorsun, üstelik de demografik geçişi yaşamış ülkelerde imkânsız bir idealdir. Nüfusu başbakanlar

belirlemiyor çok şükür, kürtajı yasaklamaya da kalksalar, çocuk doğurana altın da taksalar, bu böyle. Becerebileni görmedik henüz! On yılda on beş milyon genç yaratmak ancak savaştan çıkmış bir ülkede mümkün olur.

Tabii böyle bir yönü var ama ben kürtajın nüfus politikaları ile bağlantısının ikincil olduğu düşüncesindeyim. Yasağa ve sınırlamaya karşı çıkmak zorundayız, çünkü hayatlarımız üzerindeki etkileri çok kötü olacak.

Meclis, tatile girmeden önce kürtaj düzenlemesini de içeren Üreme Sağlığı yasa taslağını hazırladı. Çok tartışılan on hafta sınırı değiştirilmiyor gibi görünse de, bu taslak pek çok sorunlu madde içeriyor. Sağlık personeline "görevden çekilme" hakkı tanınması, kürtaj yaptırmak isteyenlere bebeği doğurmaları yönünde telkinde bulunmak hedefiyle danışmanlık birimlerinin kurulması, yine anne adayına dört günlük "düşünme süresi" verilmesi bunlardan birkaçı. İlk bakışta 10 hafta sınırının değiştirilmemiş olmasına bakarak AKP'nin, kadın hareketinin tepkilerinden dolayı geri adım attığını söyleyebilir miyiz? Ayrıca taslaktaki diğer sorunlu maddeleri düşünürsek, bu tarz kürtajdan "caydırıcı" yasalar yürürlüğe girdiği takdirde kadınlar olarak bizi bekleyen tehlikeler nelerdir?

Çok ciddi bir saldırı var kadınlara, öyle taslak çekildi, mesele bitti denebilecek bir şey değil. Bittiği falan yok. Yeni başlıyoruz daha!

Buna yukarıda değindim, dünyanın pek çok yerinde olmakta bu, burada da. Çok ciddi bir saldırı var kadınlara, öyle taslak çekildi, mesele bitti denebilecek bir şey değil. Bittiği falan yok. Yeni başlıyoruz daha!

Tıbbın Fasit Daireleri ve Etiğin Kıtlık Çağı

Kazım Cihan Can*

"Her homo sapiens bir insan mıdır?" ve "Bebekler niçin yaşamalı?"

Cevapları su götürmez doğrulukta, açık ve seçik kabul edilen bu tip sorularla çok sık karşılaşmasak da, ara ara tartışmalı tıbbi pratiklerin arka planında veya biyoetik önermelerin argümantasyonunda yeniden üretildiğine rastlıyoruz. 23 Şubat 2012 tarihinde Francesca Minerva ve Alberto Giubilini'nin beraber yayınladıkları bir makale bu döngünün "şimdilik" son ayağı. *Doğum-ertesi kürtaj*[1]*: Bebek niçin yaşamalı?*[2] gibi provokatif bir başlıkla sahneye çıktıkları metin esasen, en sade haliyle, yenidoğanın[3] ve fetüsün ahlaki[4] konumunun eşdeğerliğini ve sahip oldukları birey olabilme potansiyelinin herhangi bir ahlaki değer taşımadığını tartışarak nihayetinde, gebeliğin sonlandırılmasının geçerli olduğu her durumda yenidoğanın da

* Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi Öğrencisi.

[1] İngilizce *abortion* kelimesinin tam anlamı, gebeliğin, miadından önce yapılan bir müdahaleyle sonlandırılmasıdır. Türkçede bu kelimenin karşılığı olarak sıkça kullanılan kürtaj kelimesi Fransızca curetage (kazıma) kelimesinden gelmektedir ve gebeliğin sonlandırılması için kullanılan yöntemlerden sadece birinin adıdır. Ne var ki, yazının devamında da bu galatımeşhur gebeliğin sonlandırılması eylemiyle yaklaşık aynı manada kullanılacaktır.

[2] Alberto Giubilini, Francesca Minerva, "After-birth abortion: why should the baby live?", *Journal of Medical Ethics*, http://jme.bmj.com/content/early/2012/04/12/medethics-2011-100411.full.html (Erişim Tarihi: 10.05.2012).

[3] Doğumdan sonraki ilk 28 günlük döneme verilen isim. Yenidoğan dönemi.

[4] Yazıda ahlak kelimesi, İngilizce *moral* kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır.

öldürülebileceğini iddia ediyor. Tez canlılıkla soruya cevap üretmeden önce konunun tarihsel arka planını biraz incelemekte fayda var.

Hukukun ve etiğin kıskacında kürtaj

Bolşevik Hükümeti'nin Ekim 1920'de çıkardığı kararname[5] ile birlikte, Sovyetler Birliği, her durumda gebeliğin *tıbbi olarak* sonlandırılmasının yasal olarak korunduğu ilk devlet olmuştur. Takip eden çeyrek yüzyıl boyunca da birçok ülke, ya tecavüz, annenin sağlık durumu ve fetüsün sakatlıkları gibi özel durumlar için ya da belirlenmiş bir gebelik dönemi dahilinde özel durum bulunmaksızın, gebeliğin *tıbbi olarak* sonlandırılmasını yasallaştırarak koruma ve kontrol altına almıştır. Bugün neredeyse tüm dünyada, *annenin fiziksel ve ruhsal sağlığına* tehdit oluşturabilecek her durumda kürtaj yasal bir tıbbi prosedürdür. Şili, Malta, Dominik Cumhuriyeti gibi kürtaja karşı ciddi yasal yaptırımları olmayan diğer ülkelerde ise *de facto* olarak uygulanmakta[6] ancak bu durumun süregelen kürtaj tartışmasının etik cephesine ciddi bir etkisinin olmadığını görüyoruz. Hâlâ taraflar tezlerini ilk günkü gibi, sıkı sıkıya sarılarak savunmaktalar. Ne var ki, dünden bugüne bir tarafında, gebeliğin sonlandırılmasına şiddetle karşı çıkan Katolik kilisesinin, *pro-life* gruplarının ve muhafazakârların, diğer tarafında ise kürtajın geçerli bir hak olduğunu savunan feministlerin, *pro-choice* hareketi gibi sivil toplum örgütlerinin ve liberallerin başat olduğu bu tartışmanın yekûnu amorf bir bilgi yığını görüntüsü sergiler. Süreç izlendiğinde, aynı *dili* konuşmamalarına rağmen ısrarla kendi kavramlarıyla birbirlerine sundukları havada kalan reddiyeler ve her aşamada ufak yenilemelerle yeniden üretilmiş eski iddialara rastlanır. Bir nirengi noktası bulmak için üretilen alt başlıklar üzerindeki yoğunlaşmanın tartışmanın rotasını kaybetmesine neden olduğu görülür. Bu, ereğin yitirilme tehlikesini barındıran bir durum. Rotasını yitirmiş bir tartışmanın kendisine yeni mecralar yaratarak alan genişletme potansiyeli barındırdığı aşikâr, ancak bu örnekte, Orwell'ın Okyanusya'sının savaşı cepheden çekilerek kendi taraftarlarına yaptığı nefret propagandasına

[5] Kararname için bkz. http://www.marxists.org/history/erol/ca.firstwave/cpl-abortion/section5.htm (Erişim Tarihi: 10.05.2012).

[6] Bu örneklerden bambaşka bir yerde duran ülke ise İrlanda. İrlanda'da annenin hayatını tehdit eden gebeliklerde kürtaj yasal olmasına rağmen, sağlık kurumları kati bir suretle gebelik sonlandırmamaktadır.

indirgemesi gibi her seferinde yeni kelimelerle kurulan aynı cümleler bunu pek de mümkün kılmaz. Ucunu bucağını yitirmiş bu alanda meydana gelen karşılaşmalar bir rastgelelik izlenimi uyandırır. Bunun doğal sonucu olarak karşıt görüşlerdeki kişilerin dahi yan yana ilerleme ihtimali ortaya çıkar. F. Minerva ve A. Giubilini, yenidoğan ile fetüsün *bireylik* bakımından yalnızca birer potansiyel ve ahlaki konumları itibariyle de eşdeğer olduklarını öne sürerek, kürtajın etik olarak geçerli olduğu her durumda yenidoğanın öldürülebileceğini[7] iddia ettiklerini yukarıdaki ifadede görüyoruz. Katolik Teolog Charles Carmosy ise Minerva ve Giubilini'ye verdiği yanıtına, kürtaj ve bebek katli arasındaki aynı mantıksal bağıntıyı Katolik Kilisesinin 2000 yıldır zaten kurduğunu söyleyerek başlıyor. Erken dönem Hıristiyanlık eserlerinden olan *Didache*'ta "efsunlu iksirler[8] kullanmayın, fetüsü düşürmeyin ya da doğmuş bir çocuğu öldürmeyin"[9] şeklinde ifade bulan hükümden ve Tanrı'nın kendi suretinden yarattığı insan'ın[10] kutsallığından referans alan Katolik bir teolog ile "'birey'i kendi varoluşunu birtakım özdeğerlere isnat etme kapasitesine sahip bir fert"[11] olarak tanımlayan sonuççuların (consequentialist), iki ayrık noktadan başlayıp aynı izleği kullanarak birbirine zıt neticelere ulaşmaları, bize bu tartışmanın aslında birbirinden bağımsız iki monolog olduğunu gösteriyor.

Tartıştıkları pratiği isimlendirirlerken, bebek katli yerine doğum-ertesi kürtaj kavramını, öldürülen ferdin ahlaki durumunun çocuktan ziyade fetüs ile benzer olduğuna vurgu yapmak için tasarladıklarını ancak kavramın oksimoron olduğunu da kabul ediyorlar.

Tartıştıkları pratiği isimlendirirlerken, bebek katli yerine doğum-

[7] Alberto Giubilini, Francesca Minerva, "After-birth Abortion: Why Should the Baby Live?", *Journal of Medical Ethics*, http://jme.bmj.com/content/early/2012/04/12/medethics-2011-100411.full.html (Erişim Tarihi: 10.05.2012).

[8] Efsunlu iksirler ve çocuk düşürmenin aynı maddede verilmesi, dönemin ecza formüllerinde gebeliği sonlandırmak için kullanılan abortif bitkilerden hazırlanan ilaçların kullanımının önlenmesi amacıyladır.

[9] *The Apostolic Fathers* cilt 1, *The Didache*, ed. ve çev. Bart D. Erhman, s. 419.

[10] *İncil*, yaratılış 1:27.

[11] Alberto Giubilini, Francesca Minerva, "After-birth Abortion: Why Should the Baby Live?", *Journal of Medical Ethics*, http://jme.bmj.com/content/early/2012/04/12/medethics-2011-100411.full.html (Erişim Tarihi: 10.05.2012).

ertesi kürtaj kavramını, öldürülen ferdin ahlaki durumunun çocuktan ziyade fetüs ile benzer olduğuna vurgu yapmak için tasarladıklarını ancak kavramın oksimoron olduğunu da kabul ediyorlar.[12] Yazıda fetüs ve yenidoğan arasındaki eş-duruma dair doğum sürecinde yapılan testlerle ortaya çıkma ihtimali olmayan ancak ortaya çıkabilecek olsa ebeveynin kürtajı tercih edeceği durumları ve anne karnında gayet sağlıklı iken doğum eylemi sırasında gerçekleşen komplikasyonlar neticesiyle oluşan sakatlıkları ve "bununla beraber, fetüsün durumundan bağımsız olarak, çocuk sahibi olmanın kendi başına, kadının mental sağlığı veya hâlihazırda var olan çocukları için katlanılmaz bir külfet olabileceği"[13] gibi bazı örneklerle karşılaşıyoruz. Ne var ki bu örnekler bize fetüs ile yenidoğanın tıbbi durumları ve sosyal konumları arasındaki bazı benzerlikleri gösterse de ahlaki konumları itibariyle herhangi bir önerme sunmaktan çok uzakta. Bu ahlaki konum eşleştirmesini yalnızca, yaptıkları "birey" tanımından yola çıkarak sundukları "fetüs ve yenidoğan kuşkusuz birer âdemoğludur ve potansiyel bireylerdir ancak ikisi de ahlaki temel yaşam hakkına tabi olma açısından "birey değillerdir"[14] kısımda görüyoruz. Bu birey ve ahlaki temel yaşam hakkını tartışırken işaret ettikleri noktayı netleştirmek yerine daha çok bulanıklaştıran ve etik açıdan tartışmalı iki örnek verirler: Kök hücre araştırmalarında kullanılan yedek embriyolar ve idam cezasına çarptırılmış sabıkalılar...

Amerika'daki süreç

Kürtajın, Amerika'da, tıbbi deontolojinin temel konularından biri olduğu dönemde, Michael Tooley, konunun özüne dair sorulması gereken temel sorunun "homo sapiens türünün üyesi olan bir fert ne zaman bir 'birey' olur?"[15] olması gerektiği iddiasıyla tartışmaya katılır ve iddiasını iki soruyla geliştirir: "Bir birey olmak, başka bir deyişle, temel yaşam hakkına sahip olabilmek için ne gibi nitelikler gereklidir?" ve "*homo sapiens* türünün gelişiminin hangi evresinde organizma, 'birey' olmak için gerekli niteliklere sahip olur?"[16]. İlk sorusun ahlaki bir probleme işaret ettiğini ifade eder.

[12] a.g.y.
[13] a.g.y.
[14] a.g.y.
[15] Michael Tooley, "Abortion and Infanticide", *Philosophy & Public Affairs*, cilt. 2, sayı: 1 (Sonbahar, 1972), s. 37-65.
[16] a.g.y.

Minerva ve Giubilini'nin dayanak noktasını oluşturan ahlaki hareket noktasının kökenini de bu soruda görürüz. Ne var ki, Minerva'nın sorusuna cevap verme çabasının yarattığı tekinsizlik hissi bu soru karşısında da oluşur. Bu sıkıntının kaynağında, beklenilen cevaba bizzat sorunun kendisinin ket vuruyor olması vardır. Temel yaşam hakkına sahip olmayı "birey" olmaya indirgeyen ve ayrılması mümkün olmayacak şekilde birbirine kilitlenmiş olarak sunulan bu kavramlar üzerine sorulan sorular hareket alanını oldukça kısıtlar. Zaten yüzeysel, *a priori* bir ulamayla yaratılan bu sorunun dönemi dahilinde var olan pratik kaygılara işaret etmekten çok uzak olması nedeniyle kendisine herhangi bir karşılık bulamamıştır. Tooley, tartışmasına, ikinci sorusunun cevabının tanımlayıcı sınıflandırmalardan oluşan, saf olgusal gerçeklere dayandığını söyleyerek devam eder.[17] Kısaca ilk sorunun etik, ikinci sorunun bilim tarafından cevaplanması durumunda problemin çözümüne dair önemli bir adım atılmış olacağını düşünür. Aynı dönemde Joseph Fletcher *insansal* (humanhood) *göstergeleri* sınıflandırırken önerdiği göstergeleri, pozitif ve negatif kriterler olarak ikiye ayırır ve bunların arasında esas olanın pozitif kriterler içerisindeki *neokorteks*[18] fonksiyonuna sahip olmak olduğunu söyler.[19]

Bu tartışmaların yaşandığı 1970'lerde, Avrupa'da uzun yıllardır yasal olan kürtajın Amerika'da da anayasal bir hak olarak talep edilmesi; yine aynı dönemde Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesinde görülen ve önemli kilometre taşlarından olan *Roe v. Wade*[20] ve *Doe v. Bolton*[21] davaları, tartışmanı geçerli zeminini tıpta veya etikte değil, hukuki alanda bulmasına neden olmuştur. Amerika'da büyük ses getiren bu davalar yoğun bir ilgiyle takip edilmiş ve Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi'nin verdiği kararla beraber –iki davanın da kararı aynı gün içerisinde verilmiştir– kürtaj yasası tersine

---

[17] a.g.y.

[18] Merkezi sinir sisteminin evrimsel yolakta gelişen son kısmı, memeli beyninin üst 2 – 4 mm.lik kısmına verilen isim. Yüksek beyin fonksiyonları olan algı, motor emirlerin yaratımı, uzamsal muhakeme, bilinçli düşünce ve dil fonksiyonlarını yerine getiren kısım.

[19] Joseph Fletcher, "Indicators of Humanhood", *The Hasting Center Report*, cilt.2, sayı. 5 (Kasım, 1972), s. 1-4.

[20] *the United States Supreme Court Cases* cilt 410 U.S. 113 https://supreme.justia.com/cases/federal/us/410/113/case.html (Erişim Tarihi: 10.05.2012).

[21] *the United States Supreme Court Cases* cilt 410 U.S. 179 https://supreme.justia.com/cases/federal/us/410/179/case.html (Erişim Tarihi: 10.05.2012).

çevrilmiş, annenin fiziksel ve ruhsal sağlığını tehdit eden durumların bulunması halinde, bu tıbbi pratik Amerika'da da yasal olarak onaylanmıştır. Bu süreç tartışmanın zemininde ciddi bir kaymaya sebep olmuştur. Öyle ki, tıbbi pratisyenler, etikçiler ve hatta Katolikler, argümanlarının yeni oluşan sahada kök salacak yer bulamaması nedeniyle bir süre perde arkasına çekilmiş ve söz sırası, kendisine muhatap olarak mahkemeyi ve hükümeti kabul eden sivil toplum örgütlerine geçmiştir. Dönemin devlet başkanı Richard Nixon, genel bir açıklama yapmamış olsa da, daha ziyade Watergate skandalıyla meşhur olmuş kasetlerinin, kararın verildiği 23 Ocak 1973 tarihli oval ofis kayıtlarında kürtaj konusunda bazı şüpheleri olduğunu ancak "ırklar arası" gebelikler ve tecavüz gibi durumlarda kabul edilebileceğini ifade etmiştir.[22]

Devrim bu sefer kendi çocuğunu doğurur

25 Temmuz 1978 tarihinde, tartışmada suların durulduğu ve hâlihazırda oturmuş olan zeminde yapılacak bazı ince ayarların kaldığı zannının oluştuğu bir anda bu dönemi bitirerek tozlu tetiği çeken ve yepyeni bir cephe yaratan bir olay gerçekleşir. Fizyolog Robert G. Edwards ve jinekolog Patrick Steptoe'nun yaptığı çalışmalar başarıyla sonuçlanır ve ilk tüp bebek Louise Joy Brown gayet sağlıklı bir bebek olarak dünyaya gelir. Kadın ve erkek bedenin asırlar boyunca büyülü, kutsal olduğu kabul edilen gizemli birleşme ritüelinin yerine laboratuar ortamında bir araya getirilen sperm ile yumurtanın döllenmesiyle sağlanan bir gebeliktir bu. Robert G. Edwards, kendisine 2010 Nobel Tıp ve Fizyoloji Ödülü'nü kazandıran bu başarısını, yalnızca insan beden fizyolojisine ilişkin bilgi birikimini geliştiren bir olgu ve normal şartlarda sağlanamayan gebelikler için bir tedavi imkânı olarak görmektedir.[23] Edwards'ın göremediği ya da görmek istemediği nokta ise, bu olayın fizyolojinin ve kliniğin alanına sıkıştırılamayacak kadar önemli olması. *Anne* ve *baba* kavramlarının pornografik olduğu ve insanların Londra Merkez Kuluçka ve Şartlandırma Merkezi'nde üretildiği Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sının yalnızca bir distopya olmayabileceğini gösteren bu olayın yol açtığı hummalı tartışmaların öncellikle etik alanında döndüğünü tahmin

[22] Nixon Presidential Library and Museum, *Conversation* no. 407 - 18 http://whitehousetapes.net/407 (Erişim Tarihi: 10.05.2012).

[23] Robert G. Edwards, "The Early Days of IVF", *Human Reproduction Update*, (Eylül/Ekim 2005), cilt 11, sayı: 5, s. 437-438.

etmek güç değil. Zamanında karşılık bulamamış Tooley'in soruları ve Fletcher'in *insansal* olana dair önerdiği göstergeler yavaş yavaş konunun merkezi problemleri olmuştur. Keşfedildikleri zaman yalnızca fizyolojik özelliklerine göre isimlendirilmiş ve sınıflandırılmış insanlaşma sürecinin, embriyo, blastomer, fetüs ve yenidoğan gibi aşamaları artık aynı zamanda birer laboratuar materyalleri olduğundan etik sınırlarının belirlenmesi gereksinimi ortaya çıkmıştır. Ne var ki, bu durum etiği ve tıbbı ciddi bir fasit daireye sürüklemiştir. İnsan-merkezli etiğin, materyalin insan olduğu deneylerin meşruiyetini "gönüllülük" veya "rıza" iradesinin ifade edilmesi şeklinde formüle ettiği sistem ne yazık ki burada anlamını yitirmiştir. Laboratuar ortamında üretilmiş embriyoların, rahim içerisinde gelişmekte olan bir fetüsün ya da yenidoğan dönemindeki bir bebeğin bir irade gösteremeyecek olması lakin sahip oldukları potansiyelin niteliği ve bu varoluş biçimleri üzerinde uygulanabilecek pratiklerin meşruiyeti yeni tartışmanın ana başlıklarını oluşturuyordu. Tarafların yeniden cepheye çıktığı ve doğal olarak kürtaj tartışmasına eklemlenen hatta kürtaj konusunu perde arkasına iten bu eksende embriyoların ahlaki konumu ve kök hücre araştırmalarının etik boyutu tartışılırken, Peter Singer ve Helga Kuhse, sıra dışı bir soru ile meydana çıkmışlardır: *Bebekler yaşamalı mı?*[24]

Keşfedildikleri zaman yalnızca fizyolojik özelliklerine göre isimlendirilmiş ve sınıflandırılmış insanlaşma sürecinin, embriyo, blastomer, fetüs ve yenidoğan gibi aşamaları artık aynı zamanda birer laboratuar materyalleri olduğundan etik sınırlarının belirlenmesi gereksinimi ortaya çıkmıştır.

Yüklemin kazdığı tavşan deliği

Burada tarihsel süreci izlemeyi bırakalım. Sürecin ürettiği yığını özetleyerek ayıklamanın çok zor olduğu aşikâr olmakla beraber bunun gerekliliği de oldukça şüpheli. Ne var ki, tekin bir cevabın yakınında bile değiliz. Elbetteki tarihsel izleği analiz etmek bir cevap üretmenin vazgeçilmez bir şartı değil ama bu konu özelinde, mevzubahis sorulara cevap verilmemesi

[24] Peter Singer, Helga Kuhse, *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, Oxford: Oxford University Press, 1985.

gerektiğini görmek için yapmak zorundayız. Sunulan bu hazır temeller üzerinde konuşarak yalnızca yığına eklemlenilebilir. Bu durum yığına baktığımız zaman net bir şekilde görülmekte; tıp pratisyenleri, akademisyenler, etikçiler, sivil toplum örgütleri, rahipler, kardinaller, papa, din adamları, Amerika devlet başkanı ve Tanrı...

Elimizde kalın urganların birbirine girdiği bir Gordion düğümü var; ancak her düğümün bir çözümü olduğu gibi bu düğümün çözüm noktası da soruların ifade ediliş biçiminde bulunmakta. Minerva ve Giubilini'nin *(Why should the baby live?)*, Singer ve Kuhse'nin *(Should the baby live?)* sorularına dikkatli bir şekilde baktığımızda yüklemlerin ve öznelerin aynı olduğunu görürüz. Bu soruların yüklemlerinde kullanılan, biri diğerinin geçmiş zaman kipi olan ve birbirinin yerine de geçebilen, *shall* ve *should* fiillerinin işlevlerinden biri de "söz arasına katılan sabit retorik biçimdeki sorularda"[25] kullanımıdır. Büyük tabloya, tartışmaya eklemlenmiş, aslında soru olmayan, bu soruların yarattığı tavşan deliğinden içeri girdikten sonra bakarsak, öznelerin sordukları sorulara cevap vermek yerine, soruların etrafında dönerek oluşturdukları argümanlarla onları afaki bir konuma getirdiklerini görürüz. Karşılaştıkları argümanların yarattığı anafordan kaçmak için kaynağına yönelen karşıtlar ise burada bulunan cevap beklemeyen soruların bataklığından kurtulmak adına cevap üretmeye çabalar; ancak bu çabaları onları sanal bir zemine doğru kaydırır. Bu noktaya, soru sorma açlığına karşılık veremeyen dayanak noktaları ve etiğin evrensel yasa arayışlarına cevap veremeyen tıbbi bilgi dağarının devinimi nedeniyle varılmıştır. O yatak artık kurumuş ve etiğin topraklarını kurak bırakmıştır.

Sonuç

Tartışmanın bu şekilde ilerlemesi, 1946 yılında Dünya Sağlık Örgütü'nün yaptığı tanımın –*sağlık, sadece hastalık veya sakatlık olmayışı değil, fiziksel, zihinsel ve sosyal olarak tam iyilik durumudur*[26]– yol açtığı durumlardan sadece biri. Bu tanımın eksik ve kaygan bir zeminde bulunduğu aşikâr olmakla birlikte, etiğin asıl tökezlediği nokta referans noktası olarak bu hatalı tanımı kabul etmesi değil, ancak bir *sağlık tanımını* merkeze yerleştirmiş

[25] *Webster's Dictionary of English Usage*, Merriam – Webster Inc. 1989 s. 843.
[26] *Basic Documents*, İsviçre: Who Press, 2009, s.1.

olması. Bu sorun 'sağlık' konusunun çok ötesinde net çizilmemiş, bulanık sınır çizgileri üzerinde kalan konuların yarattığı kargaşadan kaynaklanıyor. Ötanazi, kürtaj ve *doğum-ertesi kürtaj* gibi sorunlu etik başlıklar üzerinden dönen tartışmalar, özellikle Amerika'da, konuyu tıbbi çerçevenin içerisine oturtma çabasıyla sürdürülmektedir. Bunun sonucu olarak da hukuk, etik ve tıp alanlarında işlevsiz paslaşmalara dönüşmekte ve masanın dördüncü, toplumsal ve kültürel ayağı kayıp olduğundan masa sürekli devrilmektedir.

Kendisini etiğin açtığı rahat yollarda ilerlemenin rehavetine bırakan tıp, normatif tanımların kılavuzluğuyla ilgi alanı dahilinde bulunmayan başlıklarda iktidarın büyük ortaklarından biri olarak durmakta. Materyalini *tümüyle* insan addetmek hatasına düşen tıp, sahip olduğu metodolojiyle bu alanlarda söylem üretmeye devam ederse ancak ve ancak *normal ırkçılığı* diyebileceğimiz bir görüşün avukatlığını üstlenmiş olur. İlgi alanı olan insan bedeni ile arasına yalnızca uzamsal değil, ancak zamansal bir sınır çizmesi tıbba, hem pratiklerinin toplumsal karşılığının oluşması hem de fasit dairelerinden kurtularak sağlık üretimindeki verimliliğini arttırması bakımından fayda sağlayacaktır. Sağlıklarını dışarıda kaybedip hastanelerde tekrar kazanan insanlarda dahi, hastanelerin huzursuzluk ve korku üreten, uzak durulması gereken yapılar olduğu izleniminin uyanmasının temel sebeplerinden biri, tıbbın insan bedenine dair sahip olduğu bilgiler kadar "insan"ı tanımaktan uzak oluşudur.

Kendisini etiğin açtığı rahat yollarda ilerlemenin rehavetine bırakan tıp, normatif tanımların kılavuzluğuyla ilgi alanı dâhilinde bulunmayan başlıklarda iktidarın büyük ortaklarından biri olarak durmakta. Materyalini tümüyle insan addetmek hatasına düşen tıp, sahip olduğu metodolojiyle bu alanlarda söylem üretmeye devam ederse ancak ve ancak normal ırkçılığı diyebileceğimiz bir görüşün avukatlığını üstlenmiş olur.

Temel ilgi alanı "sağlık" olduğundan dolayı, ölümün merkezde bulunduğu her konunun tıbba içkin olduğu yanılgısı oldukça yaygındır. Bu yanılgı, "sağlık" ve "ölüm" arasındaki bağıntının, birinin mevcudiyetinin

Temel ilgi alanı 'sağlık' olduğundan dolayı, ölümün merkezde bulunduğu her konunun tıbba içkin olduğu yanılgısı oldukça yaygındır. Bu yanılgı, 'sağlık' ve 'ölüm' arasındaki bağıntının, birinin mevcudiyetinin ötekinin yokluğuna indirgenmesinin bir sonucudur. Bu bağıntı olası ancak zorunlu olmayan bir bağıntıdır. Sağlığın bozulduğu veya kaybolduğu her durum – tıbbi bir müdahale olsun, olmasın – her zaman ölümle sonuçlanmaz ve her ölümün temel sebebi sağlığın bozulması değildir.

ötekinin yokluğuna indirgenmesinin bir sonucudur. Bu bağıntı olası ancak zorunlu olmayan bir bağıntıdır. Sağlığın bozulduğu veya kaybolduğu her durum –tıbbi bir müdahale olsun, olmasın– her zaman ölümle sonuçlanmaz ve her ölümün temel sebebi sağlığın bozulması değildir. Örneğin, trafik kazalarında, emniyet kemeri kullanımına rağmen gerçekleşen ölümlerin büyük çoğunluğu boyun hasarı nedeniyledir. Bu durumun hızlı ve efektif bir şekilde tedavi edilmesi, bozulan vücut bütünlüğünün tekrar eski haline getirilmesi için izlenmesi gereken prosedür, tıbbın konusudur ancak gerçekleşen ölümlerin temel sebebi olan trafik kazalarına karşı önlem alınması ve engellenmesi tıbbın ilgi alanı dahilinde değildir.

Görüldüğü üzere, bahsi geçen tartışmanın çözümü için sunulacak olan tezler tıbbi veya biyolojik olgularda arandığı sürece yığın sadece büyüyecektir. Kurulu düzen içerisinde devam eden ve iletişimini yitirmiş bu beraberliğin son bulması için, tıbbın aksiyomlarını yeniden üretebilmek adına tarihiyle hesaplaşıp, etiğin ve hukukun bahçesinden ayrılarak kendini yeniden kurması; etiğin ise artık kendisi için bir şey kalmayan bu çorak araziyi terk ederek yeni kıyılar araması gerekmektedir.

Genel Ahlâk, Genel Halk ve Cinsiyetlendirilmiş Diziler Ülkesinden Kolajlar

Emek Çaylı*

Diziler vardı, içlerinde Amerikan rüyası olan. *Dallas* çiftliğinde JR'ın kötülüklerinden ibret alınırken bir yandan, diğer yandan da makbul olmayan ama cezp edici hayatların ihtişamına imrenilirdi. Durum komedisi girdiğinde hayatımıza, her toplumda ziyadesiyle var olan "siyah"ların ideal aile ve toplum formuna uyumlarına *The Cosby Show* ile tanıklık etmeye başlamış, *Alf* dizisiyle birlikte uzaylıları bile sever olmuştuk. "Arkası yarın"larla "zenginlerin de ağladığını" bir kez daha görüp hırs ve entrika dolu Latin esintili yaşamlara yakından tanıklık etmiştik. Ne de olsa sabun köpüğü gibi dizilerdi onlar; hayatlarımıza hoş bir serinlik, pembelik katar, bizlere birçok hayat dersi verir, bizlerle birlikte büyür, sonra sessizce çıkar giderlerdi hayatlarımızdan.

Diziler var, yerli, içlerinde dehşetli aşklar yaşayan, aile kutsalının halelerini yok eden, karmaşık ilişkiler ağının içinde eli ayağına dolanan

* Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi, Öğretim Üyesi.

"lanetli" kadınlar ve erkekler var. *Aşk-ı Memnu*'nun Behlül'ü evlerden ırak, ancak kadınların gönlüne yakın çetrefil bir karakter. Bihter desen ondan da beter. Sonu Anna Karenina gibi oldu. Her "günahkâr" kadın gibi ölümle pakladı kendini. "Behlül kaçar" ve Bihter ölür; böylece "normal" hayatlarını süren "normal" insanlar eski "normal" yaşamlarına dönerler. "Huzur ailedir, ondan ötesi dikenli bahçe" mesajı yerine ulaşmıştır. İşte bu yazının hikâyesi de tam burada başlar.

[Feminist eleştiri, dizilerdeki cinsiyetçi kurguyu yerip geleneksel kadınlık ve erkeklik rollerinin ısıtılıp yeniden sunulmasından dem vururken, muhafazakâr kamp dizilerde başkaca şeyler keşfeder; geleneksel aile yapısının, milli ve manevi değerlerin yitirilişinden rahatsızlık duyduğunu yineler.

Feminist eleştiri, dizilerdeki cinsiyetçi kurguyu yerip geleneksel kadınlık ve erkeklik rollerinin ısıtılıp yeniden sunulmasından dem vururken, muhafazakâr kamp dizilerde başkaca şeyler keşfeder; geleneksel aile yapısının, milli ve manevi değerlerin yitirilişinden rahatsızlık duyduğunu yineler, bir ahlâki çöküntü yaşanırken içinde yaşadığımız çağda, dizilerin bu yozlaşmışlığın şuh kahkahalarına kapılarını açmasından yakınır.

Oysa biliyoruz ki diziler, ahlaki çöküntü çığırtkanlarının işaret ettiği gibi toplum değerlerini alt üst edici içeriklerle donatılmak bir yana ahlâkçı normların dışında olanların şiddetle cezalandırıldığı bir anlatı ile yüklü.]

Ehlileştirilen, edilginleştirilen, evcilleştirilen kadınlık ve onları koruyup kollamakla yükümlü militarize, şiddet dozu yüksek erkeklik kurgularının ötesinde bir şey bulamazken bizler[1] yerli dizilerin genelinde; muhafazakâr reaksiyonerler[2] ise nikâhsız

[1] Feminist imgeleme göndermede bulunmaktan başka bir amaç gütmeksizin kullandığım "biz" ifadesi, dışlayıcı ya da kapsayıcı olmayı amaçlamayan bir "çoğul özne" olarak anlaşılmalı.

[2] Milliyetçi muhafazakâr, liberal muhafazakâr, kemalist muhafazakâr, hatta sosyalist muhafazakâr gibi türevleri olan riskli bir kavram olsa da, bu metinde "muhafazakâr yönetimsellik"in Türkiye'deki tezahürü bağlamında bugünün muktedirleri haline gelen neo-muhafazakâr zihniyete göndermede bulunmak amacıyla "muhafazakâr" ifadesini kullanıyorum. Püriten reaksiyonerliği betimliyorum bu kavram ile. Burada "yönetimsellik" derken Michel Foucault'nun yönetim zihniyeti, mantığı ve tekniklerini ifade etmek için kullandığı "governmentality" kavramına göndermede bulunduğumu da ekleyeyim.

birlikteliklerden, hayırsız evlatlardan, alkol dozu yüksek dost ortamlarından başta çocukları ve gençleri olmak üzere toplumu koruma ulvi vazifesi ile hınçlanıyorlar merkez medyanın yerli dizilerine. Oysa biliyoruz ki diziler, ahlâki çöküntü çığırtkanlarının işaret ettiği gibi toplum değerlerini alt üst edici içeriklerle dona-tılmak bir yana ahlâkçı normların dışında olanların şiddetle cezalandırıldığı bir anlatı ile yüklü. Bu savı dizilerden alıntılarla geliştirip ardından dünün "kutsal mazlumu" bugünün erk sahibi "muhafazakâr popülist"lerin "genel ahlâk"a yaptıkları vurgunun eleştirisini yapıp yazıyı sonlandıracağım.

Dizi Kolajları

İlk olarak Adını Feriha Koydum dizisini ele alalım. Dizide genç bir kadın, âşık olduğu zengin adamla alkolün etkisiyle birlikte olur. Sonra pişmanlık duyar, canına kıymak ister. Dayısı ve dayısının oğlu, genç kadının birlikte olduğu oğlanı öldürmeye giderler, o da evleneceklerini söyler, böylece ölümden kurtulur. Kadın ve adam evlenirler. Ancak silah zoruyla evlenen adam bu zoraki evlilikte elbette mutlu değildir. Söz konusu genç kadınla annesi arasında şöyle bir konuşmaya tanık oluruz:

> Genç kadın: "Bir umut var içimde, belki kocam da bir gün beni sever diye."
>
> Annesi: "Sen bu kocanı seviyor musun? O zaman ağzında diş kalmayıncaya kadar dişini sıkacaksın, yuvanı dağıtmayacaksın."

Dizide sunulan ahlâkçı kodların "egemen okuma"[3] ile kod açımı:

Âşık olursanız her an başınıza korkunç işler açabilirsiniz. Aşk uğursuzluktur.

Âşık olduğunuz yetmiyormuş gibi bir de içki mi içiyorsunuz? Yeşilçam filmleri ve edebiyat klasikleri mazbut yaşamının sınırlarını haddini bilmezcesine aşan, içkisine uyku ilacı atılan, kötü yola düşen, talihsiz kadınlarla ve yanlış hayatlara aldanan biçare erkeklerle örülüyken hiç mi ders almadınız?

[3] Stuart Hall'dan yararlanarak kullandığım "egemen okuma", metnin içerdiği başat kodları, bu kodların sunduğu çerçeveleme içinden çözümleme anlamına geliyor. Bunun karşıtı olan diğer okuma biçimleri ise eleştirelliği ve ideolojik çerçevelemelere karşı farkındalığı içeren "müzakereci" ve "karşıt okuma" pratikleridir, ki metinde nihai olarak yaptığım da bu zaten.

İçki içen her kadın ya da erkek bilincini kaybeder ve insan doğasına en aykırı şey olan "sevişme" edimini şuursuzca gerçekleştirir.

Cinsellik Türkiye'nin toplum yapısına aykırı bir kültürel meseledir.[4] Dolayısıyla sevişmek, bir genç kadının intiharı düşünmesine yol açacak kadar radikal bir hatadır.

Genç bir kadın ve erkek sevişirlerse kıyamet bundan kopar. Bu eylemin sonu ya evliliktir ya da kötektir.

Genç bir kadınla evlilik kurumunun verdiği yetki dışında sevişen bir erkek, eğer "ciddi" düşünmüyorsa ve de evlenmeyi kabul etmezse genç kadının "namus"undan sorumlu erkek aile üyelerince en ağır şekilde cezalandırılır.

Evlilik kurumu yangında ilk kurtarılacak olandır. Kendinizden önce bu kurumun can güvenliğini düşününüz.

İyi bir anne kızına, kendisini sevmeyen kocasının bir gün belki onu seveceğini Godot'yu bekler gibi beklemesini öğütlemelidir. Evli bir kadın için sevilmek değil, sevdiği erkeğin bir gün onu seveceği ihtimalini sevmek esastır.

Erillik ideolojisinin zapturapt altına aldığı çilekeş anneler, çilekeş kız evlatlar yetiştirirler ve türün devamlılığı sağlanmış olur.

Dizinin bu yoğun eril söyleminin sunduğu mesajlara ve ürettiği içeriğe baktığımızda, böyle bir dizide püriten reaksiyonerlerin iddia ettiği gibi milli-manevi değerleri, geleneksel aile yapısını alaşağı etme gibi bir niyet olmadığı gibi, verili normları bilerek ya da farkında olmadan ihlal edenleri bekleyen felaketlere dair uyarılar olduğu da yoğun biçimde görülmekte.

Bu felaket uyarılarına Peyami Sefa, Halid Ziya, Ahmet Hamdi Tanpınar ve nicelerinin edebiyat klasiği olan yapıtlarından aşinayız. Türk romanına damgasını vuran eril-otoriter tonu toplumsal cinsiyet eksenli okumalarla yorumlayan Nurdan Gürbilek, bu yapıtlarda yerli kültürün bozulmasından duyulan tedirginliğin, erillik kaybından duyulan endişe ile iç içe geçtiğini dile getirir.[5] Kötüye dair ne varsa –ki batılılaşma ve Avrupalılaşma

[4] "Sevişmek kültürümüzde yok" demecini hatırlayalım. Şubat 2011'de Erzurum'da yapılan 25. Dünya Üniversiteler Kış Oyunları organizasyonunda sadece Türk sporcuların odalarından prezervatifler toplatılmıştı. Gelen tepkiler üzerine Türkiye Üniversite Sporları Federasyonu Başkanı Kemal Tamer, durumun bilgileri dahilinde geliştiğini belirtmiş ve eklemişti: "Bizim kültürümüzde böyle bir şey yok. Bu tavır, bir anlamda gayrimeşru ilişkinin teşviki demektir. Onun için biz de prezervatifleri toplattık."

[5] Nurdan Gürbilek, *Kör Ayna, Kayıp Şark: Edebiyat ve Endişe*, İstanbul: Metis, 2010.

tüm metaforların işaret ettiği esas meseledir– büyüleyici gülümsemesi, ayartıcı busesi ve yasak meyvesiyle baştan çıkarıcı olan kadınlıkla, "kadınsılıkla" özdeşleşmiştir. Bugün dizilere ilişkin muhafazakâr reaksiyonlarca dillendirilen milli-manevi değerler vurgusunun alt metninde de benzer bir erillik kaybı endişesi yattığını ve dizilerde uğursuzlukların kaynağı olan yoldan çıkarıcı kadınlık temasının da edebiyat klasiklerinin imge dünyasıyla bir sürek-lilik içinde olduğunu söyleyebiliriz. Roman sayfalarından ve Yeşilçam melodramlarından uzanıp dizilere sirayet eden edebi ruh, mazi yüklü bir ses tonuyla şunu söyler: Tensellik ayartıcı bir dişil tehlikedir.

Bir başka diziye bakalım. *Eve Düşen Yıldırım* adlı dizide iki kadın arkadaş arasında geçen diyalog:

- "...evli değilsin bir şey değilsin, ne çocuğu?"
- "...hamile olduğumu öğrenince yüzüğü kaptığı gibi gelecek."

Bu diyalogda iki noktanın üzerinde durulabilir. Birincisi, evlenmeden çocuk sahibi olmayı seçmenin tamamen norm dışı alana itilerek gayrimeşrulaştırılması. Aile kurumunun korunaklı ve meşru alanının dışına taşan dünyanın trajedilerle örülmesi halihazırda zaten evlilik dışında yaşanan her türlü aşkı marjinalize eden yerli dizilerdeki en bariz vurgulardan biridir. Burada sıkça kullanılan bir diğer malzeme ise hamilelik. Dizilerde "masumca" yaşanan aşkların sonunda hamilelik krizi eksik olmaz ya da hamilelik "kötü kadın"ın iyi ve zengin adamı tuzağa düşürmek için kullandığı kadınlık silahı olarak sahnedeki yerini alır.

Birincisi, evlenmeden çocuk sahibi olmayı seçmenin tamamen norm dışı alana itilerek gayrimeşrulaştırılması. İkincisi, hamilelik. İlki yerli dizilerdeki en bariz vurgulardan biridir. Aile kurumunun korunaklı ve meşru alanının dışına taşan ilişkiler trajedilerle örülür. Zaten evlilik dışında yaşanan her türlü aşk marjinaldir. Bu yüzden hamilelik tamamlayıcı bir öğe olarak ya "masumca" yaşanan aşkların krizini, ya da "kötü kadın"ın iyi ve zengin adamı tuzağa düşürmek için kullandığı kadınlık silahının kendisini ifade eder.

Kadın bedeniyle, kadın cinselliğiyle, bir özne olarak kadın ile hayli sorunlu bir ilişkisi olan eril ideoloji *femme fatale*[6], gözü açılmış,

meş'um kadını edebiyat ve film aracılığıyla damgalayıp, normal olanın sınırını ihlal etmeyen, yuvasına kendini feda etmeye hazır, vefakâr, anne ve eş olarak cinselliğini yitirmiş kadını yüceltirken[7], bu melodramik kurgudan beslenen yerli diziler de benzer öğeleri kullanmaya devam ederler.[8] Böylece melodramik tutarlılıkla süreklilik edebi ve ebedi düzlemde sağlanmış olur. Erkek egemen düzenin olumlanması için *femme fatale*, erkek öznenin ihtiyaç duyduğu fantazmatik oluşuma tekabül eder. Slavoj Žižek'ten yola çıkarak ifade edecek olursak, ataerkil iktidarın sürekliliği için ihtiyaç duyulan içkin bir tehdit olarak *femme fatale*, babaya ait Yasa'yı cömertçe tehdit eder.[9] Nihayetinde onun cezalandırılması yasanın zaferine işaret edecektir.

İhlal edilen yasalar ve dişil tehditlerden yoğun olarak beslenen *Kuzey Güney* dizisiyle devam edelim. Dizide, sevdiği erkekle, Kuzey ile –hem de söz ya da nişan telaffuz edilmeden– cinselliğin eksik olmadığı bir ilişki yaşayan Simay karakteri, dizginlenmemiş cinselliğin özdeşleştiği "uğur-suzluğun simgesi"dir. Kuzey, aslında kendisini ondan "sakınmayan" Simay'a değil, ağabeyinin evlilik planları yaptığı, oysa eskiden beri sevdiği "saf" ve "temiz" mahalle kızı Cemre'ye âşıktır. Simay ile Kuzey'in cinselliği, dizide zincirleme gelişen felaketlerin kaynağıdır. Aşina olduğumuz üzere, meşru olmayan bir sevişme daha, "uğursuz kadın"ın hamile kalmasıyla sonuçlanır. Yine gafil avlanan bir erkek daha, "hamile kalan" kadın ile hiç aklında yokken evlenmek zorunda kalır. Ana-akım *(mainstream)* anlatılarda kadın bedeni hep bir "bela" vurgusuyla çıkar karşımıza: Durduk yere hamile kalır; tahrik ederek erkeğin

[6] Slavoj Žižek'in deyişiyle standart feminist kurama göre klasik *noir*'da *femme fatale* açıkça dile gelen anlatı hattında cezalandırılır; ısrarcı olduğu ve ataerkil egemenliği çökerttiği, ona bir tehdit oluşturduğu için yok edilir. Güçlü, cinsel olarak saldırgan kadın mitinin kendini ifadesine ve bunun korkutucu sonuçlarına önce izin verilir sonra mit yok edilir. Böylece erkek egemenliğine yönelik bastırılmış kaygılar dile getirilmiş olur. Ancak Judith Butler'ın terimleriyle yeni *femme fatale* modern erkek öznenin temel inkâr edilmiş tutkulu eklentisidir. Bkz. Slavoj Žižek, *David Lynch ya da Gülünç Yücenin Sanatı*, çev.Savaş Kılıç, İstanbul: Encore, 2008, s. 23-24.

[7] Yeşilçam melodramlarında ve Türk romanında doğu ve batı arasında gidip gelen ıstırap dolu yaşamlar üzerine bir yazı için bkz. Umut Tümay Aslan, "Türklüğün Istırap Salıncağı", *Cinsiyet Halleri*, Nil Mutluer (der.), İstanbul: Varlık, 2008.

[8] Okuyucu, dizilerde aile vurgulu muhafazakâr söylemleri eleştiren Gülsüm Depeli'nin "Aile Yalnızlıktır, Yalnız Yakalanmayın" yazısına da yeri gelmişken bakabilir:
http://ww.bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/135243-aile-yalnizliktir-yalniz-yakalanmayin, erişim tarihi: 12.08.2012.

[9] Slavoj Žižek, *David Lynch ya da Gülünç Yücenin Sanatı*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: Encore, 2008, s: 25-27.

cennetten kovulmasına neden olur; insanları, ülkeleri birbirine düşürür; savunmasızlığı ve korunmaya muhtaçlığı ile namus bekçilerinin başına olmadık işler açar. Simay kendisine bir lütuf gibi sunulan yıldırım nikâhı sonrasında ilk fırsatta Kuzey'i ailesiyle tanışmaya götürür. Ancak burada da "kız babası" dehşet içindedir. Tasvip etmediği damadına ve ailesinin onayını almadan kendi başına iş yapan kızına silah çeker, kurşunlar konuşur; Simay evlatlıktan reddedilir. Simay'ın bir büyük suçu daha vardır bu arada. Bebeğini aldırmıştır. Çünkü evlilik kurumu dışında bebek sahibi olmak lanetlenmiş, toplumca yasaklanmıştır ve bu yasayı çiğneyen bir kadın olarak Simay bebeğinin babasının evliliğe yanaşmaması ihtimaline karşılık kürtaj yaptırır. Simay bu noktadan sonra, giderek artan dozlarda, dizinin en istenmeyen, kötülüklerle dolu karakteri olarak çizilir. Kuzey'den ve aynı çatı altında yaşadığı kayınvalidesinden gördüğü psikolojik şiddet sürekli "hak etme" parantezi içinde sunulur. O, istenmeyen evlat, istenmeyen eş ve felaketler getiren gelindir artık. Herkes onun karşısındadır, en yakın arkadaşı, mahalleli, iş yerinde patronu ve nihayetinde dizinin senaristleri. Kocasının ilgisizliğinden ve evde gördüğü şiddetten kaçmak için geceleri tek başına dışarı çıkmaya başlayan Simay'a kayınvalidesi ve kayınpederi, o eve her döndüğünde "evli bir kadın, yanında kocası olmadan akşam dışarı çıkmaz" sözünü sarf ederler. Simay yaşadığı tüm olumsuzluklara rağmen boşanmamak için direnir. Çünkü Kuzey olmadan O bir hiçtir. Öyle hisseder, hissettirilir içine düştüğü yalnızlaştırma ve dışlanmanın ulaşacağı boyutları öngörerek. Dizinin ilerleyen bölümlerinde Simay'ın yaptığı hatalar, izleyiciyi artık Simay'ın "kötü kadın" olduğuna iyice ikna eder. Özetle, kadın arzusunun yıkıcılığı bir kere daha bu dizide sergilenmiştir.

Arzusuna ket vurana övgü, şehvetinin kurbanı olana sövgü temasını sıkça işleyen bu dizilerin aşk ve entrika bazında ortaklıklarına bir de İstanbullu alt sınıf ve üst sınıfların kesişen yollarını işliyor olmalarını eklemeli. Dizilerde zenginler kötüdür ama onları kötü yapan kapitalist hal ve eylemlilikleri değil, halihazırda kötü karakterli olmalarına küçük bir parantezle eklenen paraseverlikleridir. İstisnai olarak iyi zenginler olduğu gibi istisnai olarak kötü yoksullar vardır. Yoksul kötüleri kötü yapan ise, tıpkı zengin kötüler gibi, ahlâki çöküştür. Muhafazakâr popülist ideolojinin kırılganlıkla, bakirlikle,

bozulmamışlıkla ve korunmayı gereksinen bir masumiyetle özdeşleştirdiği "halk"tır dizilerdeki yoksul iyiler.

Dizilerde genel manzara böyle. Şüphesiz geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini, melodram klişelerini aşındırma çabaları da var kimilerinde, oldukça sınırlı olmakla birlikte. Ancak Radyo Televizyon Üst Kurulu (RTÜK), TRT Genel Müdürü[10], hükümet yetkilileri vb.[11] hep birlikte ağız birliği ederek başta diziler olmak üzere, televizyon programlarında "ahlâki yozlaşma"dan yakınıyorlar. RTÜK milli ve manevi değerlere, genel ahlâka ve ailenin korunması ilkesine aykırı, çocuk ve gençlerin fiziksel, zihinsel veya ahlakî gelişimine zarar verebilecek türde oldukları gerekçesiyle dizilere yaptırım uyguluyor. *Behzat Ç.* dizisindeki polis amirinin savcı sevgilisiyle "nikâhsız ilişkisi" ve çok alkol tüketiyor olması RTÜK'ün diziyi yayınlayan kanala uyarı cezası, para cezası gibi yaptırımlarını beraberinde getirdi. Nihayetinde dizinin saati, çocukların izlemediği zaman dilimi olan saat 23:00'e alındı yeni yayın döneminde.

Arzusuna ket vurana övgü, şehvetinin kurbanı olana sövgü temasını sıkça işleyen bu dizilerin aşk ve entrika bazında ortaklıklarına bir de İstanbullu alt sınıf ve üst sınıfların kesişen yollarını işliyor olmalarını eklemeli.

Muhafazakâr Popülizmin Muhafaza ve Müdafaa Ettiği Genel Ahlak ve Homojen "Halk"

Zaten "farklı" yaşamların, örneğin eşcinsellerin, hiç görünür olmadığı, göründüklerinde ise ya mizah malzemesi *gülünçler* ya fenalıklara yol açan *ibretlikler* ya da arınma yaşayan "günahkâr"lar, *ehven-i şer'ler* olarak sunuldukları yerli dizilere verilmeye çalışılan ahlâkçı ayar ile müzik festivalinde içki satışı yaptırmayan zihniyet[12] aynı yerden besleniyor.

[10] TRT Genel Müdürü İbrahim Şahin, Aralık 2011'de Ülke Tv'ye yaptığı açıklamada toplumsal değerlerin dizilerde yok sayılmasından şikâyetçi olmuş, kendi deyişiyle "cinsellik içeren sahneleri" eleştirmişti. Kültür ve Turizm Bakanlığı Sinema Genel Müdürü Mesut Cem Erkul'un Ocak 2012'de sarf ettiği sözler de benzer bir yaklaşımın sadece radyo ve televizyon yayıncılığını hedef almadığını gösteriyor. Erkul "Kültür ve Turizm Bakanlığı'nca, Türk filmlerini destekleme konusunda yeni bir mekanizma oluşturularak gişe yapan filmlerin yanı sıra, tüm aile bireylerinin birlikte izleyebileceği, genel izleyiciye hitap eden yapımların teşvik edilmesini" amaçladıklarını söylemişti.

[11] 8 Haziran 2012'de "Türk Sivil Toplum Kuruluşları Buluşması" etkinlikleri kapsamında konuşan Başbakan Yardımcısı Bülent Arınç "toplumdaki genelgeçer kuralların farkında olan" diziler beklediklerini ifade ederek RTÜK'ü göreve çağırırken şu sözleri sarf etmişti "Biz hop oturup hop kalkıyoruz ama Kurul bize inat ters kararlar vermeye devam ediyor."

Çoğunluğun çoğulluğa müdahalesi olan bu dayatmacılık, popüler kültürü, kopup uzaklaştığını iddia ettiği "halk"a geri vermek istiyor. Burada "muhafazakâr pedagoji" devreye giriyor ve her türlü tehlikeden korumak güdüsüyle, bir baba edasıyla terbiye etmek istediği "halkı" homojen bir bütün olarak yanında görüyor.

Çoğunluğun çoğulluğa müdahalesi olan bu dayatmacılık, popüler kültürü, kopup uzaklaştığını iddia ettiği "halk"a geri vermek istiyor. Burada "muhafazakâr pedagoji" devreye giriyor ve her türlü tehlikeden korumak güdüsüyle, bir baba edasıyla terbiye etmek istediği "halkı" homojen bir bütün olarak yanında görüyor.

Muhafazakâr popülizm[13] "halk"ı sevme davasında oldukça kıskanç ve bencildir. Milli ve manevi değerlere, örf ve adetlere aykırı olan kültürel kodları yaşamlarına taşıyanlara, muhafazakâr püriten öznenin arzuladığı saflık ve saydamlığı tehdit edenlere karşı ayrı bir yerde tutar "halkı". Onu sahiplenir. Himayesi altına alır. Ona yaklaşanı ise dışlar, marjinalleştirir. Kafasında bir "halk" tahayyülü vardır, onun varlığına inanır, onu inşa eder, gerçekleştirir, icat eder. "Halk"ı "aslına aykırı" "yabancı" etkilerden, kirlerinden arındırma yüce amacı doğrultusunda popülizm yapar. "Halk istemiyor", "halk şikâyetçi" der. Sekülerleşmemiş, dinsel referanslı bir cemaate tekabül eden, toplumsal özne olarak "halk" geleneğin koruyucusudur. Bunun dışında olanlar zaten "halk" değildir, "halk"ı tehdit eden hasım gruplardır.

İktidar olan kaçınılmaz olarak "doğal" olanın ve bununla ilişkili olarak "normal" olanın sınırını çizme yetkisine sahip görür kendisini. Bu konuda sabırsızdır. Böylece doğal olana, kendiliğinden olana vurgu yaparak dışsallaştırma mekanizmasını devreye sokar. Bunu yaparken kendi "kutsal mazlum"luğunu hep hatırlatır. Fethi Açıkel, modernist reformlara karşı geleneksel değerleri muhafaza edenlerin ruh halini betimleyen kutsal mazlumluğu şöyle tanımlar:

---

[12] Hatırlayalım; 2012 yılının Efes One Love Festivali 11. yılında içki satışı yapılması engellenerek gerçekleştirilmişti. Santral İstanbul'da yapılan etkinlikte içki satışının bizzat Başbakan'ın telefonuyla engellendiği anlaşılmıştı.

[13] Bkz. Tanıl Bora ve Necmi Erdoğan, "Biz Anadolu'nun Bağrı Yanık Çocukları: Muhafazakâr Popülizm", *Muhafazakârlık* içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 5, 2003.

> Geç kapitalistleşmenin ve hızlı modernleşmenin şiddeti karşısında toplumsal, kültürel ve imgesel yurtsuzlaşmaya uğrayan; mülksüzleşerek altlarındaki maddî zemini hızla kaybeden yığınların güç istemlerini temsil eden baskıcı-nevrotik bir siyasal ideolojiye dönüşme momenti.[14]

Evrensel ve kapsayıcı bir eşitlikçilik ve özgürlükçülük değil, yerel ve dışlayıcı bir "pürüzsüz huzur"u hedefleyen eskinin vicdan özgürlüğü savaşımcısı dünün mazlumu, bugünün muktediri. Medyayı da bu hedefin önemli bir aracı olarak önemsiyor. Soyunduğu yeni toplum mühendisliğinin en doğrudan varlık göstereceği yerin kadın bedeni, kent yaşamı ve medya olduğunun ayırdında.

Kürtaja dair düzenlemeler, "üç çocuk yapın" çağrıları, sezaryen ile doğumu engelleme, kent yaşamının görünür yerlerinde, açık alanlarda alkollü içkiyi sınırlama, medyayı neo-muhafazakâr toplum değerlerinin egemenliğine alma gibi somut müdahalelerle kendini belli eden püriten iktidar pratiklerine karşılık şunu hatırlatmak gerek: İşleri hiç kolay değil. Çünkü kent yaşamı *kozmopolit*tir, taşra yasaları ile yönetilemez; gettolaştırıldıkça farklılıklar daha net biçimde varlık kazanır, varlık kazandıkça görünürlük talebi de artar.

Richard Sennett "kentin ahlâksal düzeni, kent üzerinde tek bir ahlâk düzeninin olmayışıdır" sözleri ile *çoğunluk*'un *çoğulluk*'la ifade bulan *kozmopolis*'e hegemonyasının geçersizliğine işaret eder.[15] Bir *kozmopolis* olarak medya da homojenleştirme, aynılaştırma ve "aykırı" olanları gettolaştırma tekniklerinin vücut bulduğu, ancak aynı zamanda alaşağı edildiği bir mecra sunar. Elbette bunu ahlâkçı söylemlerin baskın olduğu ana-akım anlatılarla değil, alternatif alanlar açarak yapar. Bu sadece alternatif medya ile değil, kimi zaman dizilere sızan "aykırı" karakterlerle, yer yer ana-akım medyaya sızan "dış kapının mandalı" senaristlerle, yapımcılarla bile mümkün olabilmektedir. Kimdir peki onlar? O da ayrı bir yazının konusu olsun.

---

[14] Fethi Açıkel, "'Kutsal mazlumluğun' psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, sayı: 70, Güz. 1996, s. 153-198. Ayrıca burada değinilen meselelere dair zihin açıcı güncel değerlendirmeler için bkz.: Fethi Açıkel, "Muhafazakâr Sosyal Mühendisliğin Yükselişi: 'Yeni Türkiye'nin Eski Siyaseti", *Birikim*, Sayı 276, Nisan. 2012, s. 6-14. Yüksel Taşkın, "İslamcılık İçi Tartışmaları Anlamak: 'Türk Müslümanlığı' İnşa Çabaları ve Köktenci İtiraz", *Birikim*, Sayı 276, Nisan 2012, s. 14-20.

[15] Richard Sennett, *Gözün Vicdanı: Ketin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, çev. S. Sertabiboğlu ve C. Kurultay, İstanbul: Ayrıntı, 1999, s. 150.

BİR FİLM ÜZ: YORUM

Bir Zamanlar Anadolu'da:

Bulaşma, İkilikler ve Sapma

Savaş Ergül*

1.

Yenilikten, fikirden ve *Uzak*'tan bir hayli uzak olan *İklimler* filmini dışta bırakarak söylersek, Nuri Bilge Ceylan'ın önceki filmlerinin temel özelliğini, ele alınan gösterenin "bulaşıcılığının" farklı karakterlere ve mekânlara yediren, pay eden işlemlerinde görüyoruz. *Kasaba* filminde, çocuklardan gençlere, yetişkinlerden yaşlılara hatta hayvanlara kadar kasabanın, herkesi ve her şeyi yerin özgüllüğüne tabi tutan bir dağılımını; *Mayıs Sıkıntısı*'nda, her bir bireyin beklentilerine musallat olan dert ve sıkıntılarıyla cebelleşmelerini; *Uzak*'ta, tekinsiz, huzursuz eden ve bilindik, aşina olanın dönüşümlü olarak yer değiştirmesini; *Üç Maymun*'da ise, bir eylemin sorumluluğunu üstünden atmanın, ondan yan çizmenin bütün bireyleri sırasıyla katetmesini görürüz. Bulaşıcılık halinin yayılarak kendini açmasında ve güzergâhını resmetmedeki başarısına rağmen, Ceylan, bu filmlerde "bulaşıcılığın", özneler ve konumlararasında yaratması muhtemel bir bölünme ve sapma imkânına açıkçası pek yüz vermiyordu. Bulaşma sanki

* Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü, Öğretim Görevlisi Doktor.

istisna kabul etmeden her şeye sızmaktaydı. Yineleme ve farklı birleşimlerle hareket ederek öznelerarası konumları ve durumları tayin eden gösterenin bulaşıcılığında, "sessiz ve ufak" da olsa bir çatlamayı, yarılmayı ilk defa *Üç Maymun* filminde görürüz. Kadın-özne, erkek-öznelerin bütünlüğünü çizen, onu sarsan bir öğe olarak kendisini göstermeye başlar. *Üç Maymun*'da sorumluluğu ve fiili üstlenmekten cayıp onu bir başkasının omuzlarına atan veya gördüğü şeyi taşımaktan korkup kaçan erkek-özneler -Eyüp, İsmail ve Servet'in- karşısında Hacer, eylemini -Eyüp ve İsmail'e karşı- apaçık savunmaz ama arzu nedeninden -Servet'ten- vazgeçmeyerek, daha doğrusu hâlâ devam etme ısrarını koruyarak, "bulaşma" hâlinin döngüsünü kırmada öne doğru bir adım atar: erkekler arasında dönen çarkı yolundan saptıran, "kadın"ın yasayı ihlal eden arzusudur. Lacanca söylersek, bütün olanın henüz bütün-değil olduğunu söyleyen kadının varoluşudur.

"Bulaşma" hâlinde gerçekleştirilen bu kırılma, ne kayayı parçalayan bir "çekiç" sertliğinde ne de bir "kayayı delen incir" ısrarındadır; kapıyı belli belirsiz aralık bırakan bir jesttir bu. Ama bu jestin unutulmayacağı ve orada bırakılmayacağı açıktır. Tıpkı Edip Cansever'in her yeni şiirinde bir önceki şiirlerine ve o şiirlerdeki meselelere ve dizelere dönmesi, onları farklı bağlamlar içinde yeniden sınaması gibi, Ceylan da bir önceki filminin veya filmlerinin sorunlarına ve çıkmazlarına geri döner, onları başka bağlamlar içinde yeniden ele alıp tartar ve farklı sınamalara tabi tutar. *Üç Maymun*'da erkekler, verili olanın muhafazasına soyunan yasanın işlemlerini;

Yasa adı, haklı olarak, akla ilk olarak yasaklananları ve izin verilenleri getirir ama sadece bu kadarla kalmaz, neyin hangi ad altında adlandırılacağını bildirir. Bu bakımdan yasa, hukuktan önce şeyler, kelimeler ve özneler arasında ontolojik bir rejimi inşa ederek bir normallik rejimini kurar. Arzu ise, varoluşsal bir kararı beyan eden yasanın belirli ve katı bir yaşam rejimine dönüşen normalliğini kırmaya çalışan bir arayışı cisimlendirir. Günah, yasanın adlandırmaya başladığından itibaren bir öte boyut olarak ortaya çıkar. Arzunun günahla yan yana durması öteyi adımlamasından dolayıdır.

Hacer ise, bir sapmayı gerçekleştirebilecek arzunun çağrısını üstlenir. Yasa, bir yaşam rejimini belirleyen varoluşsal bir kararı beyan eder. Yasa adı, haklı olarak, akla ilk olarak yasaklananları ve izin verilenleri getirir ama sadece bu kadarla kalmaz, neyin hangi ad altında adlandırılacağını bildirir. Bu bakımdan yasa, hukuktan önce şeyler, kelimeler ve özneler arasında ontolojik bir rejimi inşa ederek bir normallik rejimini kurar. Arzu ise, varoluşsal bir kararı beyan eden yasanın belirli ve katı bir yaşam rejimine dönüşen normalliğini kırmaya çalışan bir arayışı cisimlendirir. Günah, yasanın adlandırmaya başladığından itibaren bir öte boyut olarak ortaya çıkar. Arzunun günahla yan yana durması öteyi adımlamasından dolayıdır. Arzu yasanın yasakladığı nesneyi adlandırma edimi olarak yasanın ötesine geçen bir boyutu açarak verili olandan kurtulmaya çalışır. Ama bu kurtuluşun kendisini bir nesneye raptiyelemesiyle aslında yasa daha büyük bir güçle onanmaya başlar. Elbette arzunun raptiyelendiği sabit ve tek bir nesne yoktur. Yine de nesne ne olursa olsun, arzu belirli bir nesneye teyellendiğinden, başka nesnelerin yıkımını gerektirir veya yıkıma neden olur. İşte Hacer'in sapması, yasa ve arzu ikileminde bir nesneye bağlanan ve bağlanışıyla başka bir nesneyi yıkan yaratıcı ve keşfedici olmayan bir arzu tarafında yer alır. Çünkü Hacer de filmin "yaptığını üstlenme ve sorumluluk almak"tan cayma mantığına uygun olarak, yasadan sapmanın ardını getirmeyip arzusundan yüz geri eder. Doğrusunu söylemek gerekirse, arzusunda ısrar etseydi bile burada verili yasaya karşı yaratıcı bir eyleme yol açmayacağını, yasanın ötesinde kalan bir arzu olsa da yasanın ötesindeki bu arzunun yasayı sarsan, kararsızlığa iten bir süreç veya etkiler dizisi yaratmayacağını, eninde sonunda açılan öte boyutunun eskisinden daha hışımla kapanmaya meyledip yasayı onaylamaya dönüşeceği düşünülmelidir. Her öteye geçme "mistik ve dinsel" diye dışlanamayacağı gibi, çarçabuk "yaratıcı ve keşfedici" olarak da selamlanamaz. Öteye geçiş biçimine, tarzına, kendinden farklı kipliklerle birleşme kapasitesine ve üreteceği etkiler dizisine göre değerlendirilmek durumundadır.

Üç Maymun filminde gösterilen ama bir kararlılığa kavuşturulmadan bırakılan bu kırılma *Bir Zamanlar Anadolu'da*'da çeşitli tarzlarda gösterilen bir fikir düzeyine çıkarılır. Bu filmde, yasa ve arzu dışında bir başka seçeneğin, sonuçları çıkarılmamış olsa da bir hakikat seçeneğinin öne sürüldüğünü

görürüz. Bulaşma rejimine girmeyen, eşikte duran adlar mevcuttur artık. Önceki filmlerinde terimleri bir ilişki esasına göre, girdikleri ilişkilere göre türlü hallerini ve çıkmalarını gösteren Ceylan, son filminde ilişkinin dışında kalan terimleri, hakikatle flört eden terimleri gösterir. Hakikatle yapılan kurun sonuçları yine çıkarılmamıştır ama bu sefer sapmanın biçimi, kiplikleri ve oluşturması muhtemel birleşim tarzları daha keşfedici, yaratıcı ve olumlayıcıdır.

Yasa ve arzu karşıtlığında kalmak, her zaman açık ve sınırları belirlenmiş olmayan bu karşıtlık, genel olarak, tepkisel bir boyuta mahkûm eder bizi. Yasanın normalliğinin dışına çıkıldığında, bu çıkışın bir tepkiselliğe ve yıkıcılığa mahkûm olmaması için arzunun, yasanın dışında kalan bir hakikat fikrine bağlanması gerekir. Bu geçiş, artık yasayı olduğu gibi bırakan bir ihlale değil, yasanın biçim verdiği rejimin içeriğinin değiştirilip yeni bir düzenleme biçiminin ve içeriğinin geliştirilmesi fikrine yaslanır.

Ne yasa ne de arzu hakikat olarak adlandırılabilir, hakikat ikisinden de farklı bir diyagonal ilişkiyi gündeme getirir. Yasa ve arzu karşıtlığında kalmak, her zaman açık ve sınırları belirlenmiş olmayan bu karşıtlık, genel olarak, tepkisel bir boyuta mahkûm eder bizi. Yasanın normalliğinin dışına çıkıldığında, bu çıkışın bir tepkiselliğe ve yıkıcılığa mahkûm olmaması için arzunun, yasanın dışında kalan bir hakikat fikrine bağlanması gerekir. Bu geçiş, artık yasayı olduğu gibi bırakan bir ihlale değil, yasanın biçim verdiği rejimin içeriğinin değiştirilip yeni bir düzenleme biçiminin ve içeriğinin geliştirilmesi fikrine yaslanır. Evet yasanın normali vazeden, tayin edilmiş arzular rejimine uymayı isteyen çağrısının dışına çıkmayı mutlaka olumlamak gerekir. Ancak bu kaçışın yasaya veya arzunun kendisine dâhil olmayacak bir fikirde kaydedilmesi gerektiği şartını da vakit kaybetmeden eklemek kaydıyla. *Bir Zamanlar Anadolu'da* filminde, artık psikanalizin ezber antagonizmasına dönüşen yasa ve arzunun coğrafyasında ikamet edilmediğinin, ayırıcı bir çizgi çizildiğinin, durumları kökten dönüştüren ve kendisini yoğun anlarda gösteren bir hakikat fikrine göz kırpıldığının ipuçları fark edilebilir. Yalnız buradaki hakikat fikri bir olaya

dayanmaz. Hâkim rejimin düzenlemelerinin bir sırtı olmadığını, yüzünün karanlık bir terime/terimlere baktığını göstererek sezdirir bu fikri. Bir olaya dayanmadığı için hakikatle ilgili bir kurdan söz edilebilir ancak. Bir olay söz konusu olmadığında, bir hakikat, arzu ve yasa dikotomisinde kendisini ya adlara ya da sapmaya işaret eden terimlere gösterebilir. Biz de bu yazıda, gösterenin bulaşıcılığının yayılma alanına ve bu alanın gelip durduğu menfeze, sapmanın da o eşiklerde gezinip durduğu veya yakın olduğu, hakikat için menfes olan ada/adlara veya terime/terimlere bakacağız. Başka bir deyişle, ikili bir hatta odaklanacağız; bir yanda, *neredeyse* sınır tanımadan her şeye yayılan bulaşma haline; diğer yanda, bulaşmadan kaçan adlara bakacağız.

2.

Nuri Bilge Ceylan'ın filmleri de, Anton Çehov öyküleri gibi söyleyeceği şeyi usul usul söylemekten yanadır; aynı zamanda söylenenlerin yanında alttan alta derinliklerde gezinen bir söylenmeyenin varlığını hissettirir bize. Söylen(e)meyen yüzeye çıkmaya hamlettiğinde ise, ancak ona işaret edilebilir ve her işaret etmede olduğu gibi sabitlenen veya açıklanan bir şey değil, imaya ve anlama hicret eden bir şeyle karşı karşıya kalınır. İşaret edilenleri bir yere bağlamak ve etkilerini çıkarmak ise, filmi bir düşünce usulünde ele almak isteyen bir eleştirinin ödevi olmalıdır. Kantçı bir fikri kullanarak söylersek, Ceylan herhangi bir fikri pozitif bir düzenlemeye bağlamaktan ziyade negatif bir düzenlemeye bağlar. Bilindiği üzere, Immanuel Kant'tın pratik felsefesinde *negatif,* bir olumsuzlamayı değil, gerçekleştirme hareketinden önce gelen ilk olumlayıcı harekettir. Her ne kadar dışsal ve yabancı belirleyiciliklerden kurtulmanın sorunsal olarak olanaklı olduğu gösterilmişse de, saf pratik vasfın kazanılabilmesinin, gerçekleştirilebilmesinin ve varoluşa geçirilebilmesinin ön aşamasının adıdır. Başka şekilde söylenirse, hakikatin olanak halinden gerçekleşmeye geçmeden önceki aşamasıdır. Sınırın sorunsal olduğunu gösterir, yani bir sınıra gelip öte yakanın varlığını onaylar ama oraya geçme teşebbüsünde bulunmaz. Ceylan'ın son filmi -*Bir Zamanlar Anadolu'da'*da- karakterlerini ve hikâyelerini negatifin eşiğine getirip bırakır. Film bittikten sonra da biz sanki onların hâlâ yaşamaya devam ettiklerini, hikâyenin burada kapanmadığını, bir eşikte bırakıldıklarını, eşikten sonrasının da olduğunu, bu eşikten sonra onlara neler olacağını veya

nasıl bir yola gireceklerini düşünürüz. Daha doğrusu, film, bu kısmı seyirci için hayal gücüne, eleştiri için ise bir açıklama işlemine bırakır.

Peki *Bir Zamanlar Anadolu'da* filminde bulaşma rejimi, Lacancı terminolojiyle söylersek gösterenin bulaşıcılığı, bu bulaşma halinin özneleri konumlara dağıtan düzenlemesi ve nihayetinde eğer varsa bu bulaşma düzeneğine girmeyen terimler hakkında ne söyleyebiliriz? Filmin son kelimesi ve fiilinin "bulaşma" olması tesadüfi değildir: "Size de bulaşmasın." Gösterenin -"taşra" olarak Anadolu'nun veya Anadolu olarak "taşra"nın- bulaşma tarzı bu filmde de işbaşındadır; ilk başta *neredeyse* hiç kimse ve hiçbir şey bundan kaçamıyor gibi görünür. Film boyunca herkesin birbirini çekiştirmesi ve bu çekişmenin Şükrü Argın'ın yerinde saptamasıyla "asimetrik şikâyet"[1] olarak nüksetmesi, astın, üstün yanında suskun kalıp ancak kendi astı veya statü olarak eşiti yanında söylenmesi, söylenebilmesine neden olması, "taşra" göstereninin her şeyi rutine veya boş söze/eyleme çeviren bulaşma kabiliyetinin başarısıdır. Yine de bulaşmadan kaçan, konumun kıyısında kalan adlar bulunur: gösterenin bulaşıcılığının olgulara ve nesnelere dağılmadığı, gösterenden kaçabilen veya onu başka bir yarılma bölgesine çeken ve kendini yaygın bir halden ziyade yoğunlaştırmış an olarak sunan bir düzey. Analitik olarak söylersek, yapısal etkiler ve sonuçlarla cereyan eden gösterenin bulaşıcılığı ve gevezeliğin bitmeyen boş sözlerini üreten, tırnak içine alarak söz edeceğimiz "taşra" erkekler tarafındayken; bulaşmanın yayılmasında "eksikliğiyle" katılan veya onu kendine çeken çekirdek ânın kendisi, taşranın "yok kısmıyla" kadınlar tarafındadır.[2] Kadın "taşra"nın görünmeyen terimidir.[3] İşte bu görünmeyen, görünmesi men edilen terim bu bulaşma haline katılmadan onun düzenlemelerine eklenir, düzenlemeyi yokluğuyla belirler. Erkekler birbirinin tekrarı sohbetler, sözler, roller ve olay olmayan gündelik davranışların yarattığı *genellikler* cephesinde saf tutarken; kadınlar tekil ve istisnai anlara açılarak bir durumun boşluğunu açığa çıkaran hakikatin

[1] Şükrü Argın, "Bir Zamanlar Anadolu'da: Asimetrik Şikayet Toplumu", *Birikim Dergisi*, Aralık 2012, Sayı 272, ss. 18-26.

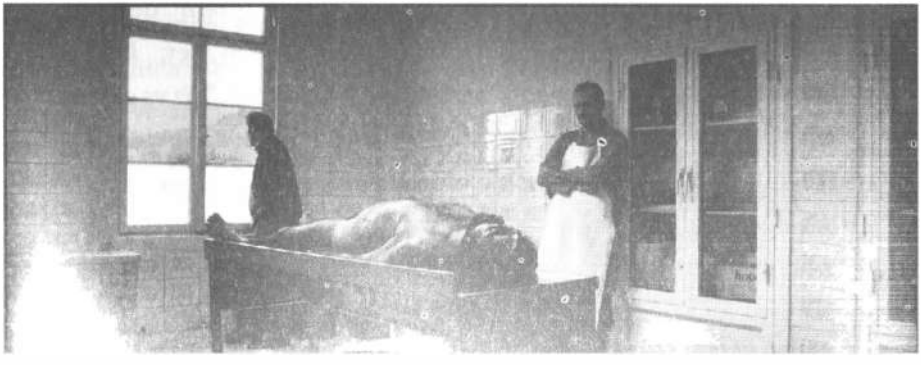
[2] Kadınların yanına yazının devamında çocukları ve ölüleri ekleyeceğiz. Ama eksiklik mantığı ancak kadınlar adıyla kurulduktan sonra, çocuklar ve ölülere geçilebilir.

[3] Filmde kadınlarla ilgili başka bir yorum için Özcan Yılmaz Sütçü'nün "Gece, Sis ve Bilincin Akışı: Bir Zamanlar Taşrada" yazısına bakılabilir (*Birikim Dergisi*, Sayı 277, Mayıs 2012, ss. 98-104).

Erkekler, mekân içinde nedensellik düzleminde hareket ederken, kadınlar mekânın nedenselliğinden kurtulmuş zamansallık içinde bulunup kolayca yorumlanamayacak bir düzleme çekilmişlerdir. Göründükleri ve hatta görünmeyip kadrajın dışında kaldıkları her sahnede, kadınların türlü etkilerle ya durumu ortasından böldüklerine ya da o duruma diyagonal bir açıyla kestiklerine dikkat edilmelidir. Erkek toplayıp biriktirendir, kadın ise eksilten, bölen ve bir ayrılık sürecini başlatandır.

cephesinde yer tutarlar. Erkekleri zeminin, mekânın kendisine; bu mekânı noktalayan, onda bir bölen ve ayrım noktası kuran kadınları ise zamana kaydeden bir yorumu öne süreceğiz. Erkek ve kadın arasında yerleri pay eden düzenlemeler kurulur böylece. Erkekler, mekân içinde nedensellik düzleminde hareket ederken, kadınlar mekânın nedenselliğinden kurtulmuş zamansallık içinde bulunup kolayca yorumlanamayacak bir düzleme çekilmişlerdir. Göründükleri ve hatta görünmeyip kadrajın dışında kaldıkları her sahnede, kadınların türlü etkilerle ya durumu ortasından böldüklerine ya da o duruma diyagonal bir açıyla kestiklerine dikkat edilmelidir. Erkek toplayıp biriktirendir, kadın ise eksilten, bölen ve bir ayrılık sürecini başlatandır. Verili gerçeklikte yaratılan bir bölünme ve ayrılık, bir hakikat sekansının olmazsa olmaz başlangıç işlemidir. Bütün ve yayılmış olanla, parçalayan, noktasal ve yeğin olan arasında bir ayrımı -erkek/kadın-, yazının devamında ele alacağımız ikiliklere dağıtıyoruz.

Erkekler birbirleriyle gevezeliğin veya statünün ilişkiselliği



bağlamında konuşurlar; ya gevezeliğe gömülüp konuşurlar ya da yerleri hatırlatan açık veya örtük buyruklar vererek. Ancak bir kadının varlığı devreye girdiğinde, erkekler için gevezeliğin ve buyruğun dili kesintiye uğrar, gündelik rutin bozulur ve ölüm-yaşam sınırında gezinen bir düşünme öğesi ortaya çıkmaya başlar. Bundan önce, erkekler kendilerine özgü olanı askıya aldıkları veya konumlarına göre davrandıkları bir yeri işgal ederler. Kadın -ister din ister gelenek altına alalım- yine tırnak içine alabileceğimiz bir "taşra" rejiminin inşa ettiği bir yasağın ardına çekilmiştir. Yasağın ardı ise, imkânın değil imkânsızın yurdudur. *Bir Zamanlar Anadolu'da*'da kadın imkânsızın taşıyıcısı olduğundan aşkın, tutkunun ve bütün tinselliğin kurucu öznelliğini de ortaya çıkarır. Ancak kadının taşıyıcılık ettiği bu imkânsızlığın bir kadın-öznesini ortaya çıkarıp çıkarmadığına ise bir çırpıda karara verilemez. Bir fiile neden olmak veya fail olmak henüz özne olmak anlamına gelmez. Öte yandan ortada dinsel olmayan bir "giz ve gizem" de bulunur. "Sonsuz olarak" arzulanabilir bir varlığa dönüştürülen şey, kendisiyle özdeşleşmezliği, kendisi olmamasıyla belirlendiğinden, onun "giz ve gizemi"ne tam anlamıyla vakıf olunamamaktadır. *Bir Zamanlar Anadolu'da*'da kadın adeta bir hiçlikten çıkıp gelir ve geldiğine ikna etmek için de hemen gitmesi gerekir. Bu hiçlikten gelişinden ve varlıktan gidişinden dolayı tedirgin ve huzursuz bir etkiye neden olur. Filmdeki ironiye, bitmeyen gevezeliğe ve laf-ü güzafa rağmen, alttan alta herkesi huzursuz eden bir tedirginliğin gezinip durduğunu hissederiz. Komiser Naci'nin telefonda konuştuğu karısı, belirsiz

[Komiser Naci'nin telefonda konuştuğu karısı, belirsiz olsa da bir yara gibi içten içe Arap Ali'yi kemiren karısı, Savcının ruhunu huzursuz eden ve öldüğü halde yakasını bırakmayan karısı, Doktor Cemal'in boşandığı ve fotoğraflarda kalan karısı ve düş sahnesinde görünen Muhtar'ın kızı. Komiser Naci'nin dediği üzere "Nerede bir karışıklık varsa, arkasında mutlaka bir kadın vardır." Bu polisiye klişeyi bir cinayetin nedenini aşan, daha geniş ve stratejik bir bağlam içine almak isabetli olur. Kadın, aleni olarak karışmadan karışmayı düzenleyen ve gösterenin rejiminden sürülmesi sayesinde "taşra" ruhunun sırrını elinde tutan terimdir.

olsa da bir yara gibi içten içe Arap Ali'yi kemiren karısı, Savcının ruhunu huzursuz eden ve öldüğü halde yakasını bırakmayan karısı, Doktor Cemal'in boşandığı ve fotoğraflarda kalan karısı ve düş sahnesinde görünen Muhtar'ın kızı. Komiser Naci'nin dediği üzere "Nerede bir karışıklık varsa, arkasında mutlaka bir kadın vardır." Bu polisiye klişeyi bir cinayetin nedenini aşan, daha geniş ve stratejik bir bağlam içine almak isabetli olur. Kadın, aleni olarak karışmadan karışmayı düzenleyen ve gösterenin rejiminden sürülmesi sayesinde "taşra" ruhunun sırrını elinde tutan terimdir. Kadın sözden kovulmuştur, sözden kovulmasının sözler üzerindeki etkisini, sözsüz olmasını tekrar tekrar birbirini benzer şekillerde üreten erkeklerin boş sözlerinde görürüz.[4] Konuşmalar sanki asıl olan söylenmediği -yerinde eksik bir terim olduğu- için bir bütünlüğe kavuşmaktan uzak, bu uzaklık neticesinde de yavan ve içeriksiz kalır. Ama kadının göründüğü -tekinsiz bir varoluşun ortaya çıktığı her sahnede- söz ağırlık kazanır veya sözler ağırlaştırılır.

Muhtar'ın köy evinde, uyku ve uyanıklık arasındaki düş sahnesinde görünen ve herkesi büyüleyen Muhtar'ın kızı, kendi içinde bir bütün olarak görünen erkekler cemaatini tamam olmaktan çıkararak sağlam görünen altlarındaki zemini sarsar: ışık ve güzelliğin ama daha ziyade ışık artı güzelliğin arkasındaki uçurumsu karanlığın etkisine maruz kalanlar, sabit konumlarının ve kanaatlerinin güvenliğine kolayca sığınamazlar. Bu tuhaf ışık artı güzellik ve toplayan karanlık[5], herkese unutmaya çalıştıkları, silinmeye maruz bıraktıkları gizlerini hatırlatır. Cinayetin nedeni ve cesedin yerine dair Kenan'ın itirafı bu sahneden sonra gelir. Kadın, erkeklerin bütün arzularını yükleyebilecekleri ve tahayyül edebilecekleri bir fantazi mekânı sağlar. Orada karanlık ve belirsizlik kendi düzenini buyurur. Sadece bu düşsel sahnede değil, kadınların bir şekilde dâhil oldukları her sahnede verili *Bütünün* bozulduğunu görürüz. Bütün o yüzeysel ve alelade sohbetler, iktidarın ve sözün tekelinin kimde olduğunu

[4] Kadınların konuştuğu iki sahne vardır: birincisi, Komiser Naci'nin görünmeyen ama "telefon"dan sesi duyulan karısı. Gerçekten de telefondan sesi duyulur ama ne söylediğini doğru düzgün bilinemez. Diğeri ise, hastahane sahnesinde Doktora gelip Belediye Başkanı'nın kendisini beklediğini söyleyen Hemşire'nin konuşması. Burada görüntü ve ses çakışır ama bütünüyle işlevsel bir kimlik altında.

[5] Burada hakikat etkilerini görmemek mümkün değildir. Karanlığı delip geçerek yürünecek yolu açan hem aydınlığın hem de karanlığın indeksi olan bir hakikat etkisi söz konusudur. Güzellik, aydınlık ve karanlık arasında bir hakikat-etkisini üreten estetik tetikleyicidir.

göstermesi bakımından önemli olmasına önemlidir ama daha önemli olan bu sohbetlerde hiçbir ruhun ve fikrin, hele özsuyunda kan ve tutku dolaşan bir fikrin hiç ama hiç bulunmamasıdır. Bürokrasinin artı erkekliğin artı tıbbın artı küçük çıkar hesaplarının kendine özgü dili vardır, bu dilin matuf olduğu nesneleri vardır ama asla ve asla kendiliğin artı ruhun artı tutkunun artı çıkmaz çatışmaların artı kapanmayan yaraların has alanı olan sınırın, bu sınırın dili ve bu dilin yerin doluluğunu boşaltan öznelliği yoktur. Bunlar Anadolu'da ne zaman olur veya olabilir? Filmin film içinde kendi adına referansta bulunmasına öykünerek söylersek, bunun olacağı zamanın *"Bir Zamanlar Anadolu'da"* olmayacağı açıktır. "Bir Zamanlar" kipiyle kurulmuş bir zaman deyiminde, zaman belirsiz olanı imleyen bir kategori haline gelir. Bu zaman deyiminin vücut bulduğu bir mekânda (Anadolu'da) olamaz çünkü henüz burada mekânı bozan, yerin kendisini kaydıran bir zamandan söz edemeyiz. Zamanın yokluğunda yer, yer-olmayana açılabilecek bir öznelliğe geçit vermeyip yeri mutlaklaştırır. Geçidi iptal ettiği gibi geçişi de "farksız bir geceye" sürer. Arayışın bir türlü bitmediği anda peyda olan can sıkıntısında, Arap Ali "Yağmur yağıyor" dediğinde, Doktor Cemal "İğdebeli'ne yağmur yağıyor. Yüzyıllardır yağıyor. Ne fark eder? Fakat bundan sadece yüzyıl yıl sonra ne sen ne ben ne Savcı ne Komiser kalacak... Geride benden bir iz kalmayacak" derken ölümlü ve sonlu olmayı acıyla hatırlar. Ama aynı zamanda mekânın zamanı dondurup her şeyi eşitleyen gücünü de dile getirir. Orada, cesedi arayan erkekler cemaatinde farkı yaratacak bir öznellik yoktur. Eşinden boşanmış olan Doktor da kişisel tarihinden kaçarak öznel-liğin askıya alındığı "taşra"nın farksızlığına sığınmaya gelmiştir aslında.

"Bir zamanlar" kipi, geçmiş, şimdi ve gelecekten arınmış zamansız bir zaman ifadesidir. Zamansız bir zaman kipi sadece yerin varlığını, tıpkı hep kendiyle olduğu gibi duran uzayın sarsılmaz varlığını onaylar; insanın payına düşen ise ölümlü ve önemsiz olduğudur. Öyleyse yukarıdaki soruyu başka bir şekilde yineleyelim: ne zaman zaman zamansallaşır?

"Bir zamanlar" kipi, geçmiş, şimdi ve gelecekten arınmış zamansız bir zaman ifadesidir. Zamansız bir zaman kipi sadece yerin varlığını, tıpkı hep

kendiyle olduğu gibi duran uzayın sarsılmaz varlığını onaylar; insanın payına düşen ise ölümlü ve önemsiz olduğudur. Öyleyse yukarıdaki soruyu başka bir şekilde yineleyelim: ne zaman zaman zamansallaşır? Bu ancak mekânsal zaman kategorisinden kurtulan öznel bir zaman fikrinin ortaya çıkmasıyla mümkün olabilir. Filmde bu öznel fikri ortaya çıkaran ise kadınların mekânı sarsan o tekinsiz varoluşlarıdır. *Bir Zamanlar Anadolu'da*'da, etkilerini türlü tarzlarda hissettiren kadınların varoldukları her bir anda, mekânsal nedenselliğin kırıldığı, bütünün bütün-olmadığı zamansal bir boyutun açıldığını görürüz. Film, bütünüyle erkekler arasında geçer. Kadınlar ya bir düşte ya telefon konuşmasında ya fotoğraflarda ya da puslu ve üstü örtülmüş hatıraların içinde güçbela sürüklenerek ortaya çıkarlar. Bunların hepsi de çizgisel bir süreklilikten farklı olarak bir kesintiyi öne süren dahil oluşlardır.[6] Kadının varoluşu, bütünün bütün-değili olarak dolu mekânı eksiltip çıkararak zamanın öznelliğine yer açar. Bir sınırda, bir eşikte olanlara has bir durum ancak bu çıkarma işleminde ortaya çıkabilir. Dışlanmış ve yokluk noktasına itilmiş, sözün dışına atılmış kadınlar[7] ya Savcı ve Doktor arasındaki konuşmalarda olduğu gibi korkutarak büyülüyordu ya da muhtarın güzel[8]

[6] Hastahanede kocasının naaşını bekleyen kadını gördüğünde, Doktor'un bakışının kadının topuklu ayakkabısına yönelmesi huzursuz edici bir nesneyi gösterir bize. Topuklu ayakkabı ister bir yadırgama ister bir arzu ve şehvet etkisi yaratsın her halükarda rahatsız edici bir etki uyandırır. Ama her iki durumda da kadınla özdeşleşen bir nesnenin evreni tekinsiz kılan bir cinselleştirilmesi ortaya çıkar.

[7] Sadece sözün dışına değil, Komiser Naci, Arap Ali, Savcı ve Muhtar'ın eşleri aynı zamanda görüntünün de dışına atılmışlardır.

[8] Kant, erkeğin yüceliği ve bu yüceliğe duyulan saygıyla, kadının güzelliği ve bu güzelliğe duyulan sevgi arasındaki bakışımsızlığı dile getirir. Bizim durumumuzda ise, bu bakışımsızlık işlemez ya da başka şekilde işler. Kadın güzel-sevgi ikileminden bir durumun boşluğunu ifşa eden noktaya geçer. Erkek ise, bir yücelik noktasında değil aksine dolu sözün boş tarafında yer alır ve illa bir yücelik söz konusu olacaksa ancak erkeğin durumunu sarsan bir kadınla karşılaşmasıyla mümkün olur. Bu durumda da tekinsiz yüce duygusu kadın tarafında yer alır.

kızının göründüğü sahnede olduğu gibi hayran bırakarak. Kadın, dışlandığı bir erkekler cemaatine ancak bu iki halde girebiliyordu: herkese istediğini, cennetini ve cehennemini vermek üzere bir düş ve korku sahnesinde armağan ve yıkım olarak görünerek. Mevcut rejiminin dışına sürüklenen kadının adı, yokken var, varken yok bir konumsuz konumu ortaya çıkarır: yaşayanlar ölü, ölenler ise yaşayanlar halindedir adeta. Ölülerin yurdunda, toprak altında bulunan Yaşar aslında diri; sağların yurdunda toprak üstünde bulunduğu zamanda Savcının karısı aslında çoktan ölmüştü. Taşranın kesif karanlığı, yok sayılanı görünür alanın dışına çıkardıkça ondan kurtulmayıp kendini musallat olana yem olarak sunmaktadır. "Bir durum içindeki yokluk, yok sayılma, onun asıl gerçekliği veya hakikatidir" klişesi bir kez daha onaylanmış olur. *Bir Zamanlar Anadolu'da* herkesçe bilinen, Edgar Allan Poe'nun dediği gibi söylersek, "fazla açık olduğu" için sır olarak kalan karanlık noktayı faş eder. Bu apaçık karanlık noktanın gösterilmesi, fazla teşhirci ve müstehcen bir etki yarattığından bu etkiyi kesintiye uğratmak, dağıtmak için mizah kullanılır. Zanlı Kenan'ın kardeşi Ramazan'ın yemek sırasında "Kola var mı?", Savcı'nın maktulün "Clark Gable'a benzediğini" ve otopsiyi yapan Şakir'in "Ha öküze anlatmışsın ha Sayman'a" sözleri, fazlasıyla çıplak olan nesneyi mizahla örtmek için devreye sokulur. Nesnenin bu denli çıplaklığı, daima bir kurguda ortaya çıkan hakikatten ziyade "tikel gerçeğin" pornografik sunumuna yol açar. Hakikat daima adlandırılmayan, örtülmesi gereken bir noktayı muhafaza eder.

3.

Şimdiye kadar mekân –erkek– ve zaman –kadın– ikiliğinin etkilerini takip ettik. Ama burada kalmayıp tartışmaya yeğinlik kazandırmak için ikilikleri çoğaltmamız gerekir. Kant'tan beri bilindiği üzere, mekân dışarıya, zaman ise içeriye dair görüleme biçimleri olup içerinin ve dışarının en saf tarzlarıdırlar. Film dışarı uğraktan içeri uğrağa bir seyir izler. Fakat bu seyrin hep ayrı ayrı planlar halinde geliştiği anlamına gelmez; kimi zaman ayrı planlarda kimi zaman ise iç içe geçmiş aynı planlarda işlenir bu. Her seferinde birbirlerinden ayrı duran bir dışarı ve içeri yalıtılmışlığı içinde değil aksine hep iç içe geçmiş olarak bulunurlar. Dışarıdan içeriye geçiş farklı yerler arasında değil, bir ve aynı mekânda katların soyulması, üstünün aralanması veya kimi

zaman şiddetli ve ani bir öğenin belirmesiyle kendisini gösterir. Dışarısı, içerinin dışarısıdır. Filmin ilk sahnesinde[9], kameranın bakışının puslu bir cama yöneldiğini, içeriyi görmek istediğini ama henüz göremediğini görürüz. Ama kamera içeriyi görmekte ısrar eder ve içerideki görüntüler belirsizlikten belirginliğe geçer. Artık içeride neler olup bittiğini seçebilmekteyiz. Kurulmuş bir rakı sofrasında sofraya eğilmiş olarak duran sırtlar, bir gerginliğin olduğunu düşünmemize neden olur. Ama aniden patlayan kahkahalar yanıldığımızı ortaya çıkarır. Yine de kesinkes emin olamayız bundan. Puslu görüntüler aralanmıştır aralanmasına fakat neyin veya nelerin konuşulduğunu bilmeyiz henüz. Görme faslından sese geçmenin önüne bir engel konmuştur. Daha bu ilk sahnede görme ve ses öğelerinin ikili bir düzlemi kurdukları görülür: mekân-zaman, görme-ses, dışarı-içeri, erkek-kadın ve fiziksel-ruhsal olan. İlk terimler apaçık bir alanın içinde, ikinci terimler ise, belirsiz veya ancak yarı yarıya aralanabilen bir halde gösterilir bize. Pus dağıtılmış, içerisi görülmüştür ama bu görmenin ilk görme olduğu, daha doğrusu bedenin görmesi olduğu söylenmelidir. Gören göz, beden gibi dolaysız ve dışsaldır, bir de Platon'dan beri bildiğimiz ve daha önemli olan ruhun görmesi vardır. Görüntülerde belirginleşen üç kişinin yüzlerini görür ve tanırız, eksik olan ruhun görmesidir: ruhun gözü olan ses eksiktir. İlk sahnede gördüğümüz üç kişi neyi veya neleri konuşmaktadırlar? Dışsal ses ve işitme, ruhsal gözün yolunu kurar.[10]

Burada bir parantez açalım. Filmde ses ve görme ya da bakışa dair tuhaf iki görüntü bulunur. Birincisi, ceset aranırken gecenin karanlığında işemeye giden Doktorun, çakan şimşeğin aydınlığında bir anda taşlarda gördüğü suret veya onun deyişiyle kabartma; ikincisi, topraktan çıkarılarak sırtüstü yatırıldığı anda bir anlık gördüğümüz cesedin sureti. Suretlerin göründüğü gibi kaybolduğu anlık bir bakışta, kamera sanki yanılsamalı bir etki yaratır üstümüzde. Gördüğümüz neydi? Benzerlikler ve öğeler burada da ikilidir. Her iki görüntüde de kamera ağzı ve gözleri odağa alır. Taş kabartmada, ağız ve gözler derin iki karanlık kuyuyu andırır. Sanki karanlıktan

[9] Bu ilk sahnenin son sahneyle ilişkisine yazının sonunda değineceğiz.

[10] Derridacı yapısökümün hilafına hem yazıyı ikilikler üzerinden kuruyoruz hem de Platoncu ruhun gözü olarak sese -logosa- ayrıcalık tanıyoruz. Yazıda da belirttiğimiz gibi, ikilikler ayrı duran ikilikler değil, sonsuzluğun düzenlemelerini ve ayrımları ortaya çıkaran ikiliklerdir.

çıkıp gelmiş gibidirler. Tedirgin edicidirler. Bütün dışsallıklarına rağmen, gören göz ve konuşan ağız yerine adeta içinde kaybolacağımız iki karanlık mağarayla karşı karşıyayızdır. Yaşar'ın sırtüstü yatırılan cesedinde de gözleri ve ağzı bir anlık görürüz; burada ise ağız ve gözler fazlasıyla yüzeyde olup derinliğin kaybolduğu bir düzlemi gösterir. Filmin iki temel ikiliği olarak gördüğümüz, sinemanın da temel araçlarından olan ses ve görme hem seyir nesnesi olarak karşımızdadırlar hem de seyredenleri seyredenler olarak karşıya çekilmişlerdir. *Bir Zamanlar Anadolu'da*, kendi ve sinema üstüne refleksiyonda bulunan bir filmdir aynı zamanda. Derinlik ve yüzey, karanlık ve aydınlık, içerisi ve dışarısı, seyreden ve seyredilen ikilikleri kurarak, bu ikiliklerin hep aynı anda işbaşında olduğunu gösterir. Filmi seyredenler dışarıda mı yoksa içeride midirler? Ama bundan daha önemli ve zor bir soru şudur: filmin kendisi dışarıda mı yoksa içeride mi? Film için dışarısı ve içerisi ne olabilir? Bunlar yanıtlanması, bu yazıda yanıtlanması zor sorulardır diyerek parantezi kapayalım.

İlk sahnenin ardından, çökmekte olan karanlığın içinde ateş topuna benzer bir araba kafilesinin bir sırtta belirdiğini görürüz. Üç arabadan oluşan bu kafile birbirine benzeyen yollarda ve arazinin içinde bir şeyi aramaktadırlar: Komiser, bir adama "Burası mı?" diye sorar, adam "Burası değil" diye cevap verir. Bir yer aranmaktadır, aranılan yerin bulunması için de fiziksel işaretlerin varlığı önemlidir: ilk önce çeşme, sonra top gibi bir ağaç ve bir de kazılı/sürülü bir tarla. Henüz bir cesedin arandığını bilmiyoruz, bunu ancak gidilen köyde öğreniriz.[11] Fiziksel olarak saklı olanın arayışıdır bu; dolayısıyla görmenin, bedensel bir görmenin arayışındayız ilk başta. Ardı ardına uğranılan araziler mekânsal bir arayışın topografyasını sunar bize. Ama filmdeki tek arayış bu değildir, arayışın ilk katmanıdır bu. Bir de fiziksel olanın ardında bulunan veya fiziksel olanın sızıntılarından bir anda dışarı çıkıveren saklı ruhsal kalıntılar; ruhsal gözün araması gereken sırlar vardır. Mekânın herhangi bir yerinde aranan için ("Burası mı?") gözün tanıklığı gerekirken, ruhsal olarak aranan

[11] Bizim gördüğümüz çeşmelerin sayısı beştir, ondan önce de başka çeşmelerin aranıldığını "Bu da değil mi?" sözünden anlarız. Birbirini tekrar eden sahnelerin hem hikâyenin adım adım açılıp geliştirilmesine hem de fiziksel arayışın ertelenmesiyle ruhsal gözün daha yoğun bir âna geçmesine hizmet eder. Durulan her çeşme başında, karakterler ve mekân hakkında bir şeyler öğrendiğimiz kadar ruhsal alanın yeğinleşmesi de artırılmış olur.

için sesin tanıklığı ve onaması gerekir. Ama bu onama, "Burası mı?" demeyecektir. Aksine ruhsal olanın içerdeyken bile itildiği bir dışarısı olacaktır. Ruhsal olan mekânın herhangi bir yerinde değil, bilincin kör noktasında zamanın bir "ân"ında veya bir boşluk noktasında olabilir ancak. Savcı ve Doktor'un konuşmaları, anıların ipiyle zamansal bir boyut içinde ilerleyerek ruhun gözleriyle –sesle– ulaşmaya çalışırlar buraya. Filmin başından sonuna bu ikili hattın arayışı korunur; görme fiziksel kaybı, ruhta ikamet eden ses de ruhsal kaybı bulmamızda aracılık edecektir. Film, acele etmeden, olabildiğince tekrar ve ertelemelerde bulunarak fiziksel ve ruhsal olarak saklı olanları açığa çıkarmaya çalışan bir seyri takip eder. İkilikle kur yapan metafizik tasarımda olduğu gibi ast ve üst sıradüzenleri kurulur kurulmasına ama günümüzün hâkim felsefi bakışına uyarak bu sıradüzenliliğin üzerine bir çırpıda çarpı işareti çizmeyelim. İkilik başından sonuna karşı karşıya konmuş olarak durmaz, ikilikler birbirlerine dolanırlar. Daha önemlisi, bu dolanma ve çaprazlama sırasında sonsuz sayıda ilişkiler ve yeni terimler boy gösterir. Önemlinin de önemlisi ancak bu ikiliklerin yapılanmasından eksiltilen bir tarz sayesinde ıssız bir yerin ilişkisiz ilişkisini çıkarabiliriz. İçerisi/dışarısı, kadın/erkek, zaman/mekân, fiziksel/ruhsal olan ve görme/ses ikiliğinden çıkan pek çok ilişki ve bağıntı veya ilişkiye girmeyen veya görünmeyen terimler... Film bu ikiliklerin sarmalanmasıyla derdini kurar. Filmde dikkat edilirse, bir erkek cesedi arandığı gibi, bir kadın cesedi de aranır. Erkeğin cesedi, dışarıda, arazinin mekânında, gözün görebileceği, elin dokunabileceği ve ölüm nedeninin belirgin olabileceği bir dolu yerin arayışıyken; kadının cesedi içeride, anıların zamanında, ruhun gözü dediğimiz sesin gidip bulacağı ama dokunamayacağı ve orası dendiğinde dahi boş olacak bir yerin arayışıdır. Tuhaf olan şudur: erkeğin cesedi dışarıda aranır aranmasına ama cesetten fazlası olarak erkek hep içeride ve dolu taraftadır; kadının cesedi ise içeride aranmasına rağmen, yine bir cesetten fazla olarak hep dışarıda, içerinin kör noktası olarak dışarıdadır.

Filmin ilk bölümü gömülen adamın yeri bulunmadan sona erer. Katil yeri hatırlayamamaktadır veya saklamaktadır. Bunun üzerine ilk defa olmak üzere fiziksel öfke ve şiddet açığa çıkar. Türkiye'de devletin zor güçleriyle karşılaşsın veya karşılaşmasın ama yaşayan herkes için malum olan "*farklı bir*

kanala" geçilecektir ama bu "*kanala*" –işkenceye– geçilmeden önce arayışa bir ara verilip yakın köylerin birinde yemek yemeye gidilir. Arayış kısa bir süre için ertelenmiştir, erteleme meselenin halli önünde bir engel olduğu kadar meselenin yoğun bir düzeye geçmesi, fiziksel yorgunluğun/gerginliğin artışıyla ruhsal gerilimlerin salıverilmesi için bir stratejidir aynı zamanda. Öte yandan, arayışın çözümü olarak kullanılacak "farklı bir kanala" geçiş, mekânsal arayış/mesele ve ruhsal arayış/meselenin halledilmesi bakımından bakışımsız araç ve yöntemlerin varlığını da açığa çıkarır. Fiziksel arayışın bitmemesi bir şiddet patlamasına, ruhsal arayışın bitmemesi ise sinirleri harap eden semptomlara yol açar. Ama her iki durumda da, yönetmen arayışı nihayete erdirmemekle, ertelemekle, konunun kendini en yoğun ve saflaştırılmış şekilde sunabileceği uç noktaya gitmesinin yolunu hazırlar.

Gömülen adamın aranmasına verilen aradan sonra köye gidişte araba konvoyunu görüntüleyen kamera, arabaları sanki bir tünelden geçiyormuş gibi gösterir: tavşan deliğine düşen Alice misali başka bir boyuta geçilmiştir artık. Fiziksel bir evrenden tinsel bir evrene geçildiğini söyleyebiliriz. Burası, gençler ve çocuklardan yoksun, ölülerinin[12] nöbetini tutan, kendi ölümlerini bekleyen yaşlılardan oluşan bir köydür. Bu aradan önce kıvrımlı yolları katederek belirsiz bir manzarada cesedi arayanlar, sanki bir savaş ertesinde kimsenin yaşamadığı bir coğrafyada yol almaktalar. Varılan köyün sakinleri, köyün yolu, imarı veya kesilip duran elektrikle değil de ölülerin "yurdu"yla daha çok ilgilidirler. Issızlık içinde ıssızlık... Ama bu ıssızlık çıplak bir yaşama değil aksine bu ıssızlıkta göveren bir hayata dikkati çeker. Mekândaki arayış, "Anadolu"nun gövdesini ve benliğini sunabilir elbette. Ama bu ilk adımdır, ilk adımın ötesine geçip yürümeye devam etmek gerekir. Mekândaki yüzey hareketlerinin dışında kalan bir hareket tarzına geçilmelidir. Fakat bu farklı hareketle, illaki yüzeyin altı olarak derinliğe işaret etmeye ve Nietzsche'nin

[12] Filmde ölülerden geçilmez. Edip Cansever'in "Ben ki bir ölüyü beklemekle geçirdim geceyi/Bir ölüyü ve ölünün bütün inceliklerini" ve "O kadar ölü vardır ki her yanımda benim/ölüler içindeyim! Ölüler içindeyim!" dizelerini hatırlatır bize. Tarihten gelen ölüler ve şimdideki ölüler. 90'lı yıllarda fail-i belli şekilde, yüzeydeki ve derindeki devletçe veya aynı kapıya çıkan Hizbullah tarafından öldürülen Kürd siyasi hareketine yakın olanların domuz bağıyla bağlanarak gömülmüş ölüleri. Anadolu'nun yeri-olmayan öğeleri: kadınlar, çocuklar ve ölüler. Bu eksiklikten çalınmış fazlayla kurulan bir Anadolu. İşte bu çalınan Anadolu'dur bir ölünün başında toplananlar.

hırpalayıp soluğunu kestiği eski metafiziğin manevralarına sığınmaya gerek yok. Burada doluluk ve boşluk arasındaki düzenlemenin dağılım tarzlarına kulak kesilmek yeter de artar bile. Doluluk ve boşluk tablosu, bu coğrafyada, öncellikle zor ilişkisine göre biçimlenir. İlk zorlama: Komiser'in zanlıya şiddet uygulayarak onu konuşturmasıdır. Kapalı kapılar ardında maktulün yeri ve cinayetin nedeni öğrenilir: *bir kadın, bir çocuk* ve *bir ölüm*: verili bulaşma rejiminin yer bulamayanları veya ondan kaçanlar. Kadınlar, çocuklar ve ölüler sözün dışındadırlar. Sözün dışına sürüldüklerinden onun hakikati olarak geri dönerler: Savcı'nın karısının öldükten sonra hâlâ Savcı'nın ruhunda ve yüzünde izler olarak kalması, Yaşar'ın Kenan'a görünmesi, Doktor'un fotoğraflardaki karısı ve kendi çocukluğu, Komiser Naci'nin karısı ve çocuğu. Temsilin temsil edilmeyen sunumcu hakikatin terimleridir.

Filmin tarzına ve ritmine uyup *erteleyerek* ve *yineleyerek* ilerleyelim. Bir kez daha: "Burası mı?" Fiziksel arayışın asıl arayış için bir tür yataklık görevini görmesi gerektiğini; Ceylan sinemasının, fiziksel ve ruhsal olanın birbiriyle ilişkisi bakımından, fiziksel olanın ruhsal olana ast kılındığını yukarıda söylemiştik. Filmin asıl arayışı, ruhsal olanın açığa çıkarılma kiplerinde kendisini gösterir. Düş sahnesinde, kişilerin tedirginlikleri ve büyülenmeleri, ikinci dağılımın ne olduğunu gösterir bize. Gündelik gevezeliğin ve boş lafın dışına çıkan veya ondan kaçan her söz, kişisel yaralara dokunur ve bu yaraların hepsi de bir kadının varlığına işaret eder. Her şeyi biriktiren, nefsine söz geçiremeyen, ölü parası için yollara düşen aç gözlü Arap Ali, Doktor'la konuşurken, konuşmasının bir yerinde gözünden akan yaşlarla bir yarası olduğunu belli eder. Film boyunca bu yara hiçbir şekilde açık edilmez ama konuşmalarından bunun karısına dair söylentilerle ilgili olduğu çıkarsamasında bulunabiliriz. Filmin bütününde "hep küçük hesapların" (cesedin arandığı bir durumda, ağaçtaki elmayı, tarladaki kavunları ve köyde yemekleri aklından çıkarmayan) Arap'ın gözlerinden yaşların döküldüğü, kendini topluluk ruhunun dışına attığı o tek sahnede bir kadın-etkisini hissederiz. Kenan'ın Yaşar'ı öldürmesinin, Doktor Cemal'in İstanbul'dan Anadolu'ya, taşraya gelmesinin, bir tür kendi kendini sürgün etmesinin, nereye gideceğini bilememesinin arkasında ve Savcının bir türlü unutamadığı için yeniden yeni bir şeye başlayamamasının arkasında bir kadın vardır. Şöyle

bir cümleyi neredeyse şaşmaz ve kesin bir kural olarak öne sürebiliriz: bir olayın, bir ânın ve sapmanın olduğu her durumda, bir başka deyişle kişisel bir evreni açan her karede kadının dahil olduğu bir ânı görürüz. Kadınlar, mekânı bölen zamansal bir hareketle, hem erkek karakterlerin hem de kendi bedenlerinde bir niş olarak dururlar. Kadın, Anadolu'nun açık yarasıdır, çeken ve itendir, açan ve kapatandır.

Kadınlar kamusal ve aleni hayatın dışına sürüldükçe, bu alan bütünüyle erkekler arasındaki bir ilişkinin mekânı oldukça, erkeklerin kendi aralarındaki ilişkiye, statüye ve konumlara göre biçimlenen konuşma olmayan dikte etmelere, emir veya buyurmalara; eşitler arası bir durumda ise, sözlerin dedikodu ve gevezelikte israf edilmesine dönüşür. Kadınlar bu alandan sürüldükçe, tuhaf bir şekilde farklı araçlarla ve kipliklerle *tehlike* sıfatı altında o alana musallat olurlar. Tıpkı cinsellik –bilhassa kadın cinselliği bir tehlike olarak addedilip– denetim altına alınmaya, yasaklanmaya başlandığında her şeyin cinsel bir biçim kazanmasında olduğu gibi. Cinsellik ve kadınlar, yasak bir bölgenin ardına gönderildiklerinde her ima ve işaretin yolu da ister istemez buraya çıkar. Bu iki *tehlikeli* kipliğe karşı savaştıkça, bunların onlar üzerlerindeki etkisi de gittikçe artmaya başlar. Her zaman olduğu gibi yasak –yasa*(k)adın*– yasanın boğazına yapışır ve yasanın uygulamalarını olağan düzeninden saptırır. Manda yoğurdu gibi alelade bir konu bile, herkesin nerede durması gerektiğini, kimin söz söylemeye ve espri yapmaya hakkı ve yetkisi olduğunu söyleyen yasanın uygulamasını somutlaştırır. Mevcut rejimin pay ettiği konumların sarsıldığı, silindiği ve sözün iktidarının yarıldığı her durumda ise yasak, yani bir *–yasa(k)adın–* sahneye çıkmış demektir. Artık burada, yasa ve yasa*(k)adın*ın karşılaştığı, eski ve sabit konumun yitirildiği, yitirildiği anda da ara biçimlerin göründüğü bir yerdeyiz. Tıpkı ölülerin yeri olan mezarda

Mevcut rejimin pay ettiği konumların sarsıldığı, silindiği ve sözün iktidarının yarıldığı her durumda ise yasak, yani bir –yasa(k)adın– sahneye çıkmış demektir. Artık burada, yasa ve yasa(k)adının karşılaştığı, eski ve sabit konumun yitirildiği, yitirildiği anda da ara biçimlerin göründüğü bir yerdeyiz. Tıpkı ölülerin yeri olan mezarda Yaşar'ın diri olması gibi...

Yaşar'ın diri olması gibi... Savcı'nın intihar eden karısının da aslında daha intihar etmeden önce çoktan ölü olduğu ortaya çıkar, hayattayken öleceğini bildirmiştir. Karnında taşıdığı çocuğunun doğumu için ölümünü ertelediği ödünç bir yaşamı yaşamaktadır aslında. Filmde sadece Yaşar'ın nasıl öldüğü değil, Savcı'nın karısının da nasıl öldüğüne dair de bir otopsi yapılır: fiziksel otopsiye karşılık ruhsal otopsi. Bu otopsinin sonucunda, fiziksel olarak olmasa da fiilinden dolayı Savcı kendi karısının katili olup çıkar.

Kimse kendi yerinde değil. Yer değişikliklerinin arkasında hep bir kadının varlığını görürüz. "Nerede bir karışıklık varsa, orada bir Kadın vardır" diyordu Komiser Naci. Bu kanaat –devletin kanaati– olarak apaçık bir olumsuzlama serdeder. Karışıklık, rejimi kararsızlaştırır, yolundan saptırıp verili konumları yerinden eder. Bu durumda mevcut kabul edilmiş, kabul görmüş ölçütler hükümlerini yitirirler. Devletin veya hâkim yasanın karışıklığı hoş görmesi, onaması elbette beklenemez. Ancak keşif ve buluşun yolunu özleyen hakikat yolundaki bir bakış açısının, parçaları sayan, adlandıran ve yer tayin eden yapısal güvenceyi veren devletin konumunu onayacağı da en az bir o kadar beklenmemelidir. Yapının kendisini kararsızlaştıran ve karışıklık çıkaran kadının konumu, burada hakikat yolunun başlangıcıdır. Film bu başlangıç noktasında sona erer. Hakikat başlangıcının olumlu etkilerini çıkarmaya yönelmeyen Ceylan, filmin sonundaki kareyle bulaşma rejimini sonuna kadar getirir: içeriye dâhil olup içeride kalan Doktor, gösterenin düzenleme rejimine yakalanır. Şakir'in "Hocam, siz biraz geri çıkın isterseniz, size de bulaşmasın", filmin duyduğumuz son sözleridir. Ama kan çoktan Doktora bulaşmıştır. Çember kapanır. Otopsiyle dışarıdan içeriye doğru

ilerlenir ve ölüm nedeni bulunur. Her iki olayda da artık bütünüyle içerdeyiz. Dışarıda kimse kalmamıştır. Dışarıda kimse kalmadığından, ilk sahnede dışarıdan içeriye doğru yönelen kameranın gözü bu sefer içeriden dışarıya doğru yönelir. Okulun bahçesinde oynayan çocukların topu bahçenin dışına kaçar, öldürülen Yaşar'ın oğlu topu alıp tekrar bahçeye geri gönderir. Oyun kaldığı yerden devam edecektir, dışarıda kalan yok, dışarıdan biri olarak gelen Doktor da artık oyuna dâhil ve dahildir.

Bir *ölünün* ardından yürümeye *–nereye?–* devam eden *bir kadın* ve *bir çocuk*, verili rejimin ve onun bulaşma düzenlemesinin kıyısına veya karanlığına doğru giderler. Bu sonun ne olduğuna dair kesinkes bir karara varılamaz elbette. Doğrusu varılması da gerekmiyor. Önemli olan sapmayı gösteren, yapıyı battal kılan adı adlandırmak ve verili yapı içindeki kıyıyı/eşiği gösterebilmektir. Komiser, Savcı, Muhtar, Asker ve Doktor'u kat eden ve onları yerlerine yerleştiren ve yerlerini birbirlerine ve diğerlerine göre onaylayan mevcut bulaşma rejimi, kadını ve çocuğu sessiz bırakır. Onların payına bir mutabakat rejimine dâhil olmayan jestler ve tepkiler kalır: erkeğin —Doktor'un— bakış açısından erotik bir gözle görünen kadının ayağında sallanan topuklu ayakkabısı, kocasının teşhisini bile zar zor onaylayan sessizliği ve *babasını* öldüren Kenan'ın kafasını taşlayan, *babasının* cesedini kapının aralığında seyreden çocuğun bakışı. Bunların sözlere çevrilmesi, mutabakata dâhil edilmesi mümkün değildir. Dikkat edilecek bir husus da, Ceylan'ın en konuşkan denilen filminin konuşkanlarının kimler olduğuna baktığımızda karşımıza çıkar: Savcı Nusret, Komiser Naci, Köyün Muhtarı ve Doktor Cemal[13]. Konuşanlar siyasal olarak devleti veya bir kurumu,

Dikkat edilecek bir husus da, Ceylan'ın en konuşkan denilen filminin konuşkanlarının kimler olduğuna baktığımızda karşımıza çıkar: Savcı Nusret, Komiser Naci, Köyün Muhtarı ve Doktor Cemal. Konuşanlar siyasal olarak devleti veya bir kurumu, toplumsal olarak ise erkekleri temsil ederler.

[13] Başka konuşkan erkekler da vardır elbette. Otopsiyi yapan Şakir, sürekli olarak askerlere fısır fısır bir şeyler anlatan Adliye şoförü Tevfik ve Arap Ali. Ama bunlar konuşma düzenini ve hiyerarşisini tam olarak sunmazlar. Sözleri kesilip yarıda kalabilir ama onlar kimsenin sözlerini

Filmin hakikat bakımından Kantçı negatif etkisi budur: kıyıda kalırlar ve nereye yürüyeceklerinin belli olmadığı bir yere doğru yürürler. Bir hakikat öncesinin henüz belirli bir anlam ve yorum çerçevesine sokulamayan ara bölgesindedirler. Tıpkı son karede okulun bahçesinde oyun oynayan çocukların bağrışmalarının bir dilin sözdiziminde yerinin olmaması gibi.

toplumsal olarak ise erkekleri temsil ederler. Burada toplumsal ve siyasal kurumlar konuşmakta, diğerleri ise ya kadınların durumunda olduğu gibi sessiz kalmakta ya Yaşar'ı öldüren Kenan gibi belli belirsiz konuşmakta ya da Kenan'ın kardeşi gibi söyledikleri diğer sesler içinde bir tür mırıltı olarak kalmaktadır.

Bu sapmalar bir ihlali bildirir bildirmesine ama mutabakatın kendisini altüst eden şiddetli bir ihlale dönüşemezler. Bu iki hal arasında yürümeye devam ederler. Filmin hakikat bakımından Kantçı negatif etkisi budur: kıyıda kalırlar ve nereye yürüyeceklerinin belli olmadığı bir yere doğru yürürler. Bir hakikat öncesinin henüz belirli bir anlam ve yorum çerçevesine sokulamayan ara bölgesindedirler. Tıpkı son karede okulun bahçesinde oyun oynayan çocukların bağrışmalarının bir dilin sözdiziminde yerinin olmaması gibi. Bağrışmalar bir gürültü olarak dilden öncedir: gürültüden bir infilak, ehlileştirilmiş bir uyum düzeni veya bir sessizlik çıkarılabilir. *Bir Zamanlar Anadolu'da*'da kadınlar, çocuklar ve ölüler, bakışımsız ve çapraz noktalardan erkekler arasındaki bir düzenleme alanının kıyısında ve kör noktasında yer alırlar. Bu nedenle, filmin, durumun kıyısına ve kör noktasına taşıdığı kadınlar, çocuklar ve ölüler, bir sapmanın hakikat etkilerini filmin kıskaçlarından çekip çıkarmamız için yol gösteren terimlerdir.

4.

Bir Zamanlar Anadolu'da, Poe'nun *Çalınan Mektup* öyküsünün iki jestini, iki tavrını yineler. Gösterenin dolaşıma girme tarzı ve bu tarzın yinelenme üzerinden öznelerin konumunu belirlemesi. Çalınan Mektup, kimden çalındığı ve çalan kişinin kim olduğu ve nasıl çalındığının bilindiği

kesip konuşmanın düzenini yeniden başlatıp belirleyemezler. Misal Komiser Naci'nin konuşması Savcı tarafından kesilebilir ama o da başkasının sözünü kesip hiyerarşiyi yeniden üretecek başka bir konuşmayı başlatabilir (Bu dipnot için Onur Kartal'a teşekkür ederim).

ama yerinin bilinmediği ve o yerin, mektubun yerinin bulunması gerektiği polisiye bir öyküdür. Mektubun yeri farklı iki bakış açısından aranır: Komiser G'nin olağan ve geleneksel usullere uygun olan arayışına karşılık saklanan şeyi ve saklayanın özelliğini dikkate alan Dupin'in kuralları ihlal eden arayışı. Mektup göstereni ise, bu iki düzeyi ve bu iki düzeyin pek çok parçaya böldüğü konumları sırasıyla kateder. Birliği parçalayıp çoğullaştırır. *Bir Zamanlar Anadolu'da* filminde de öyküdeki gibi iki düzey vardır: mekânsal bir düzenlemeye bağlı olan Komiser G'nin (filmde Komiser Naci'nin gömüyü bulmak için fiziksel araçlara yönelen) ve mekânı düzenleyen değil, mekânı kuran bakışın kendisine yönelen Dupin'in (Doktor Cemal'in Savcı Nusret'in ruhunun kıvrımlarına yönelen) arayışı. Yinelemeyi yineleyerek kendini açan öyküye benzer şekilde film de hikâyeyi yineleme etkisiyle ilerletir. Filmde, gösteren (bir cesedin aranması) dolaşıma girdikten sonra, ona sabit bir yer tahsis edilip kesin bir "anlam" sonucuyla düğümlenip sahibine teslim edilmez. Aksine gösteren herkesi katedebildiği ölçüde anlam etkilerini üretir. Ama bu anlama eşit olmayan bir etkiler dizisi üretir. Her özne benzer bir anlam artığına sahip olmaz. Aynı gösteren, karakterleri kateder ama farklı düzeylerde ve belirleme tarzlarında gerçekleşir bu. Bütün karakterler karınlarında bir yükle dolaşırlar ama hepsinin taşıdığı yük ve bu yükü dışarı çıkarma tarzı aynı değildir. Kimi karakterler kendi dışlarındaki bir ölçütle belirlenirler, sınır çizgileri nettir. Komutan, Komiser ve Arap için ölçütler hep dışarıdan belirlenmiştir; ölçütlerin dışsallığı ve belirlenmişliği kendini zorunlu olarak dayatır. Komiser Naci'nin bir tarlaya gömülen cesedi araması ve bulunca işinin bittiğini söylemesi, karısına nazaran çocuğunun hastalığını kabul etmesi; Komutan'ın sürekli kendi görev alanını veya yerleri ölçmesi, Arap'ın merkez ve çevreyi eşitlemesi, Doktor'a, "ikisinde de durulabilir ama nerede durulacağının bilinmesi gerektiğine" dair bir hayat kuralı çıkarması... "Alacaksın, vazgeçmeyi bileceksin, merkezde veya çevrede durmayı bileceksin. Bizim burada öyle. Yoksa duramazsın. Maalesef hayvan terli. İcap ederse vazgeçmeyi de bileceksin. Başkalarını kolla ve ona göre kendine yer tut." Kimi karakterler ise (Savcı, Kenan, Kenan'ın kardeşi Ramazan ve Doktor) dışarıdan içeriye yönelen hareketi resmederler. Dışarıdaki söz çemberini sürekli dışarıdaki bir konuşmadan içeriye çekerler. Bunun böyle olduğunu film

içindeki düzenlemelerden ve düş sahnesinden çıkarabiliriz: elektriklerin gittiği ve Muhtarın kızı Cemile'nin misafirlere çay ve ışık artı kola getirdiği sahne. Lamba, odada kalan kişiler –Savcı, Doktor, Kenan ve Kenan'ın kardeşi Ramazan (saf fazlalık[14] olarak Ramazan)– için sadece fiziksel karanlığı değil güzel bir yüzde (Cemile'nin yüzünde) ruhsal olarak karanlık kalan bir noktanın da faş edilmesini sağlar. Savcı, intihar eden güzel karısını, Doktor evliliğini, boşandığı karısını ve sürgünlüğüne sebep olan nedeni, Ramazan saf isteğinin karşılığı olan kolayı ve Kenan usulüne uygun olarak gömmediği, karısıyla birlikte olduğu Yaşar'ı görür. Saf fazlalık olarak, orucun eksikliğinde adıyla eksiğin yerini tutan Ramazan hariç üçü de bir kadını hatırlarlar. Cemile'nin ikinci kez göründüğü ve kurumaya astığı elbiseleri topladığı sahnenin bitiminde lambanın etrafına dönen, ışığa mahkûm olan ve ona çarpan pervane gibidirler. Kenan, Doktor ve Savcı'nın da yolu bu çarpmadan geçer. Kendi karanlık noktalarıyla karşılaşırlar. Düzenleme kısmına geçtiğimizde ise şunu görürüz. Kenan ve Kenan'ın kardeşi (ikiye hiçbir şekilde giremeyecek olan saf fazla), kadın ve çocuk hariç filmdeki tüm karakterler, bir İki'yle belirlenirler, başka bir deyişle biriyle eşleşirler. Doktor Savcı'yla, Komiser Naci Komutan'la, Arap Ali Tevfik'le, otopsi yapan Şakir adliye kâtibi Abidin'le, iki mezarcı birbirleriyle eşleşirler veya kimi zaman bu ikilikler yer değiştirir. Bu biçimsel ikilikler temanın yüzeyini dokuduğu gibi, yüzeyde her taraftan gedikler açılmasını kolaylaştırır da. Elbette bu gediklerin yine eş derecede veya aynı skalada olmadığını belirtmek gerekir.

Filmdeki ilk izlenim, Doktor'un[15] ayrıcalıklı bir yerde durduğudur. Kimseyi çekiştirmez, dar muhitin birbirini ast ve üst olmaya göre tasnif ettiği sohbet düzeninde ilgisiz bir halde durur. Tıpkı, Dostoyevski'nin *Cinler* romanındaki Stavrogin karakteri gibi tutkular karşısında tutkusuz biri gibidir. Herkes ona rahatça açılır, tutkusuz bir sabit nokta gibi düşünülür. Bu nedenle, hakikat, Doktor'un elindedir, Doktor'un yerindedir. Şimdi taşrada bulunmakta olup ileride "Bir Zamanlar" diye burayı anımsayacak ama onun

[14] *Üç Maymun* filminde saf fazla Eyüp'ün çocuk yaşta ölmüş oğluydu. Masumiyetlerini yitirdikçe gündüz düşlerinde babaya ve oğula görünen saf fazlalıktı.

[15] Doktor, ruhsal ve fiziksel otopsilerin ardından iki cinayetin de nedenini bilen tek kişi olur. İkisinde de susar. Burada mutabakat rejiminin -belki erkek ve kadın arasındaki gediğin açık bırakılması gerektiğinden- bu konudaki suskunluk stratejisi onaylanmış olur (Bu dipnot için Gülsüm Depeli'ye teşekkür ederim).

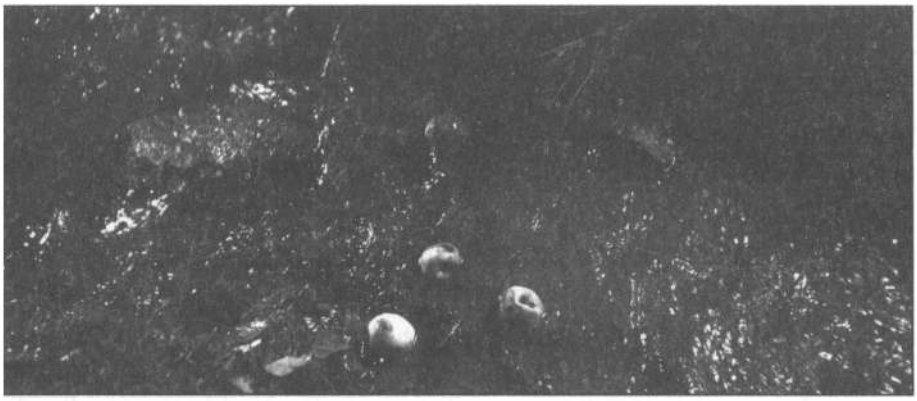
ruhuna gömülmeyecek, teslim olmayacak Doktor, göstereni takip edebilir, görebilir, onu yerli yerine yerleştirebilir ama onun tarafından katedilemez: katedileni görebilenin ayrıcalıklı konumunu işgal eder Doktor. Gerçekten öyle mi? Bu soruya kesinkes bir yanıt verilemeyip bir belirsizliğin olduğunu kabul etsek de, Doktor'un da gösteren tarafından katedilip bulaşma rejimine dâhil olduğunu düşünüyoruz. Ama çıplak hakikat veya hakikatin çıplaklığı olarak değil, maskesi indirilen ve soyulan, örtüsü kaldırılan hakikat olarak değil. Otopsideki işlemleri de yapılandıran üretme ve çalışma tarzı bakımından bunun böyle olduğunu düşünüyoruz. Son sahnenin ilk sahneyle ilişkisinden dolayı böyle düşünüyoruz.

Neden ve Nasıl? Filmin ilk sahnesini yukarıda ele almıştık. Bir kez daha dönelim. Belirsiz bir görüntü ve duyulmayan bir konuşmayla başlıyordu. Görüntüler netleşirken, ses yitikti. Bu sahne, mekâna, cisme ve görmeye dair pürüzlerin netliğe doğru daha erken açılabileceğini ama sesin o denli kolayca açılmayabileceğini gösterir. Gösterir göstermesine ama aynı zamanda tıpkı içeriyi görmekte ısrar eden kameranın gözünün, ısrarı neticesinde görmesi gibi, yitik sesin, henüz açığa çıkmamış tinsel olanın ardına düştüğünde onun da işitilebilecek duruma veya eşiğe gelebileceğini gösterir, nitekim öyle olur. Filmin son sahnesi ilk sahneyle birleşerek daireyi tamamlar. İlk sahne dışarıdan içeriye bir hareketi izlerken, son sahne artık dışarıdan içeriye geçildiğini ve artık bütünüyle içeriden bakıldığını gösterir. Çerçeveyi dışarıdan kuran ilk sahnenin aksine son sahne içeriden bir çerçeve kurarak dışarıya uzanır: artık içerdeyiz ve içeride olmak uyumun ve bütünlüğün sağlanması anlamına gelir. Ama bu yorumun yine de açık bıraktığı bir kısım var. Eğer gerçekten gösterenin "bulaşıcılığı", tıpkı *Çalınan Mektup* öyküsündeki mektup göstereni gibi hiç kimseyi ve hiçbir şeyi dışarıda bırakmayacak şekilde katedip geçseydi o zaman bu yorumu bütünüyle onaylamak doğru ve yerinde olurdu. Ama bu çerçevenin kırıldığını düşünüyoruz. *Bir Zamanlar Anadolu'da*'da bulaşma rejimi dışında kalan kadın, gösterenin bir süreç zarfında katettiği terimlerden biri olmayıp süreci yoğunlaştıran terimdir. Son sahneyi ele aldığımızda bu yorumumuzu güçlendiren iki öğeyi saptarız: otopsi sırasında Doktor'un yüzüne sıçrayan kan ("Hocam siz biraz geri çıkın isterseniz, size de bulaşmasın"), onun artık dışarıda olmadığını, içeride olduğunu ve içeri

rejiminin etkisi altına girdiğini gösterir bize. Son sahnede, yüzüne bulaşan kanlar içeriden dışarıya bakan ve artık gösterenden kaçamayacağını onaylayan Doktor'un yüzündeki gülümseme bu yorumu onaylar. Dahası, bir gösterenin güzergâhı ve ağırlığı tek başına taşınamaz. Gösterenin durmadan yayılan bulaşıcılığı ve Doktor'un içeriye yerleşmesinin ardından, kameranın içeriden bakan bakışı dâhil olmayan/olamayan kadın ve çocuğun öteye giden yürüyüşlerini gösterir. Filmin hâkim yürüyüşü olan "zorunluluğa" rağmen, bu zorunluluk çerçevesinin "söz"den çekilmiş olan kadın ve çocuk tarafından kırıldığını söyleyebiliriz. Evet, "taşrada kadın için dul olmak" zordur, evet "taşrada çocuk için babasız olmak" zordur ama yine de bu zorluk, rejimi düzenleyen sözün dışındaki bir kıyıyı, bir boşluk noktasını da gösterir. Sözü gasp eden bürokrasinin, sözü gasp eden erkekler arasında işleyen rejimin mutabakat dışı bırakarak kıyıya ittiği "kadın ve çocuğun"[16] bu gasp rejiminin istikrarsız noktası olarak onların hakikatidir. Boş yere akıp giden/gitmeyen sözler kendi ruhlarını ancak "kadın ve çocuk"la buluşmalarından alırlar. Kadın ve çocuğun dışlandığı, sözün dışına itildiği veya sözlerinin gasp edildiği her durumda hakikatin çağrısından kaçılıp boş sözlerin bitmeyen gevezeliğine atılmaya mahkûm erkeklerin trajedisiz trajedilerini izleriz: hiçbir şey yaratmayan bitimsiz bekleyiş. Yürüyüp giden kadın ve çocuk, kapanan daireyi kırarak gösterenin, tanımlanmanın ve sınıflandırmanın hükmünün battal olmasını sağlarlar. Ölen Koca ve Baba'nın görülmesinden sonra kameranın –Doktorun– gözüne Kadın ve Çocuk takılır. Nereye giderler? Eve mi? İlk başta cevap bu

Gösterenin durmadan yayılan bulaşıcılığı ve Doktorun içeriye yerleşmesinin ardından, kameranın içeriden bakan bakışı dâhil olmayan/olamayan kadın ve çocuğun öteye giden yürüyüşlerini gösterir. Filmin hâkim yürüyüşü olan "zorunluluğa" rağmen, bu zorunluluk çerçevesinin "söz"den çekilmiş olan kadın ve çocuk tarafından kırıldığını söyleyebiliriz.

[16] Cesedin bulunup otopsi için hastahaneye getirilmesi esnasında karşılaştığımız Yaşar'ın karısı ve oğlu "söz" yitiminde, bakışın gölgesinde birbirlerine sarılırlar. Öfkeli bir bakışın gölgesi kadar karadırlar; bu karalık içinde görünmeyecekleri bir boşluğa yürüyeceklerdir. Bir boşluğun haricinde nasıl görünebilirler ki?



olmasına rağmen, kadrajın içinde ve dışındayken hâlâ yürüdüklerini düşünebiliriz. Yürümek, daima bulunduğu yeri terk etmektir. Bu yürüyüş, verili düzende bir yarığın sözsüz gösterilmesidir. Bu yürüyüşte kolayca bir yere bağlanamayacak, neden-etki bağlamına alınamayacak istikrasız bir fikir bulunur. Yapının düzenlemesinin dışında kendi içine kapanarak yoğunluk kazanan o özerk anlardan biridir. Dairenin döngüselliğini kıran bir yürüyüştür bu.

Öte yandan, son sahnedeki otopsi sahnesi sadece son sahne için değil aslında bütün film için açıklayıcı bir metafordur. Bu metaforun yanına beşinci kısımda ağaçtan düşüp suya doğru yuvarlanan elma alegorisini ekleyeceğiz. Anadolu'nun ruhunu hem fiziksel hem de ruhsal olarak kendi gözleriyle görmek, seyirciye ve kendisine göstermek ister yönetmen. Ceset her bakımından incelenir ve inceleme gerçekten amacına ulaşır. Adamın ölüm sebebi anlaşılır: diri diri gömülmüştür. Tıpkı Doktor ve Savcı arasındaki konuşma sayesinde, daha doğrusu ruhsal otopsi sayesinde, Savcı'nın karısının ölümünün intihar olduğunun anlaşılmasında olduğu gibi. Her iki durumda da otopsi başarıya ulaşır, bilinmeyen nedeni verir. Kendi *(auto)* gözleriyle görmek *(opsis)* anlamına gelen otopsi, eylemin nedenini verir vermesine ama bu dolaysızlık başarısını, onaylanması gereken bu başarıyı ilk adım olarak değil de bütünün kendisi olarak alırsak, ister istemez dolaysızlığın naif konumunda kalırız. Çünkü eylemi ve nedeni de yapılandıran otopside bulunmayan, otopsinin kıyısında konumlanan "kadın ve çocuğun" kendisidir. Otopsinin sadece cesede değil, bütün filme ve konusuna da yapıldığını göz önünde bulundurmalıyız. Belirsizliği dağıtmak ve netliği ortaya çıkarmak için otopsi

gerekiyordu. Ama bunu çerçöpten ve bilinmeyenden arındırılarak elde edilmiş olanı hakikatin yeri veya işlemi olarak almamak gerekir. Otopsi sonucunun örtbas edilmesi, otopsinin kendisinin değil başka bir şeyin metaforu olduğunu gösterir. Düzenlemeyi temellendiren yok-terim olarak kadın ve çocuk bulunur: Doktor'la konuşmasının sonunda, karısını bir başka kadınla aldatmasından dolayı karısının intihar ettiğini anlayan Savcı, Doktor'a dönüp "Karım! Kadınlar bazen çok acımasız olabiliyor" der. Kadının acımasızlığı, kendi yokluğunu yoklukla onaylayarak intihar etmesidir, yok olanın yok-yerde kendini onaması, oraya dönmesidir. Sözün dışına sürülmenin nihai olanaksızlığı, sözün de erişemeyeceği o yokluk biçiminde onaylamadır. Savcı'nın intihar eden karısı, ortaya çıkan öteki kadın yüzünden hayatına tutarlılık kazandıran, anlamlı bir bütünlüğe kavuşturan dayanağı kaybetmiştir. Bir şeyin olması gerektiği mekânda artık iki kişi vardır; mekânın bu fazlalığı, kadını burayı boşaltması gereken bir harekete yönlendirir ve Savcı'nın karısı diğer kadının çekilmesiyle bunun tekrar sağlanamayacağını bildiğinden kendisini çekerek mutlak olumsuzlamayı olumlar. Savcının anlattıklarından karısının onunla konuşup tartışmadığını öğreniriz. Çünkü sesin ve konuşmanın varlığı, Kadının verili durum için heterojenliğini ortaya çıkarabileceğini iddia edebilecektir. Ama konuşma ve söz, bunu gerçekleştirmek bir yana heterojenliğe egemen olmak, onu kaydetmek (yani muhafaza ederek ortadan kaldırmak), onu bilgiyle sabitleştirmek isteyebilecektir. Çünkü zaten bu gasp edici söz ve konuşma iktidarı, sahnenin dışına sürülmüş kadından, kadının heterojenliğinden çalınmış bir iktidardır. Kadının sözsüz gidişi kendi heterojenliğini dâhil etmenin imkânsızlığından veya bu heterojenliğin denetim altına alınmasına engel olma isteğinden kaynaklanır.

5.

Son olarak, filmde hem filmin bir parçası olan hem de tek başına ve ondan ayrı olarak alınabilecek, parçası olduğu kadar aynı zamanda bütünü de verebilecek tekil bir sahneyle bitirelim yazımızı. Ağaçtan düşüp yuvarlanan elma sahnesi. Elbette yazının mantığına uygun olarak yorumlayacağız bu sahneyi. Ağaçtan düşen elma sahnesi filmin alegori sahnesidir ve bütün alegoriler gibi film için bir model olduğu kadar filmi da aşan, onun dışına çıkan

ve kendi içinde tam ve kapalı olan bir birimdir aynı zamanda. Alegori, bütünden koparıldığında da bütünü açıklayabilen ve kendi kendisini açıklayabilen bir temsil biçimini kurar. Kendisi bir temsil olmayan hakikat için bir temsil sahnesi kurar alegori. Belki de filmin kurgusunun varoluş sahnesini olanaklı kılan, hakikatin bu alegorik temsilidir.

Elmanın kendisi ve elmanın yüzeyine dağılan iki renk, bütün film boyunca da hâkim olan sarı ve toprak renkler, kadın ve erkeğin birlikte olma halidir. Bu meyvenin elma olması, kaçınılmaz olarak akla ilk günahın meyvesini getirir. Kadın ve erkek olma hallerini ortadan kesen meyvedir elma. Ağaçtan düşüp yuvarlanan elma sadece fiziksel bir mekânı değil, tinsel bir mesafeyi, daha doğrusu asıl olarak bu tinsel zamanı kateder: elma toprakta (erkek cephesinde) yuvarlanır ama asıl hedef toprak değil suya (kadın cephesine) varmaktır. Suya varır varmasına ama varılan suda yolculuğu tamamlamayan, birbirlerine göre az çok mesafe almalarına rağmen yarı yolda kalmış çürüyen pek çok elmanın yanına ilişir: Anadolu'da bu yolculuk başarılmaz, denenir ama başarılmaz. Yine de yuvarlanan elmanın başarısızlığı nihai bir umutsuzluk ânı değildir, bir eşikte durur, eşiğin varlığı bir ötenin olabileceği duygusunu güçlendirir. Filmdeki "otopsi: kendi gözleriyle görmek" metaforuyla bakışımsız bir ikilik kurar. Otopsi, apaçık olarak görmeyi amaç edinir, her şeyi kesip çıkaran –hoşgören bir ifadeyle analitik, horgören bir ifadeyle fazlasıyla teşhirci– bir işlemi kullanır: Doktor yapılan bütün işlemleri sıralayıp adliye kâtibine not ettirir. Göğüs açılır, kaburgalar kesilir, iç organlar dışarı çıkarılır, en sonunda kalp da çıkarılır. Bundan ötesi yoktur, içerinin içerisindeyizdir artık. Filmdeki deyişle "batın"a kadar inilmiş ve hunharca da olsa aranan apaçık olarak bulunmuştur. Oysa elma alegorisi, hiçbir şey söylemez,

Bir Zamanlar Anadolu'da filminde dolu olan mekân, zamanın boşluğunun ortaya çıkmasına engel olur. Filmdeki toplumsal düzende ve devlete bağlı siyasal düzende bir boşluk noktası bulamayız. Konumlara göre belirlenen dolu alanlar vardır: Savcıdan Komiser'e; Komutan'dan Doktor ve Muhtar'a kadar tutulan devletçi konumlarda veya toplumsal durumun erkeklere bahşettiği ağırlık ve karşı ağırlıklarda hep bir doluluk bulunur.

bütünüyle rastlantısal bir hareketle yüzeyde hareket eder. Bakma ve bakılma olayını bile askıya alan bir çizgidedir. Gelip bir eşikte durur: içeride veya dışarıda değil, bir eşikte durur. Eşiğin varlığını onaylar, otopsi gibi içerinin varlığını değil. Bir hakikatin beyan edilmesi, öncellikle bir eşiğin varlığının çizilmesini gerektirir.

Bir Zamanlar Anadolu'da filminde dolu olan mekân, zamanın boşluğunun ortaya çıkmasına engel olur. Filmdeki toplumsal düzende ve devlete bağlı siyasal düzende bir boşluk noktası bulamayız. Konumlara göre belirlenen dolu alanlar vardır: Savcıdan Komiser'e; Komutan'dan Doktor ve Muhtar'a kadar tutulan devletçi konumlarda veya toplumsal durumun erkeklere bahşettiği ağırlık ve karşı ağırlıklarda hep bir doluluk bulunur. Kadının –ve devamında çocuğun, ölünün– hiçlikten gelen adı/varlığı, bu ağırlık ve karşı ağırlıklıların heterojen karşılaşmaların değil, hükmedici aynılık cemaati içinde yer tutan bir benzerler karşılaşması olduğunu ifşa eder. Başka türden bir beden ve anlam rejimi için bu ağırlık ve karşı ağırlık mantığında yer alamayan bir mantığın devreye sokulması gerekir. Gerekli olan, farklı terimlerin aynı sahnede karşılaşmaları değil, yeni bir sahnenin kurulması için, dolu olanın boşaltıldığı bir boşluk yerinde heterojen biçimlerin karşılaşmasıdır. Böylece verili bir düzenlemenin içinde önceden kurulmuş veya tayin edilmiş, söz söyleme yetkisi olan ve olmayan konumların çözündürüldükleri alan içinde yeni bir pay işlemi keşfedilebilir. Filmde Kadın sadece cinsel bir kimliklendirmenin öznesi değil aynı zamanda karşı mantığın bir öznesidir: pay edilmiş ve edilmemiş yerlerin, sözlerin ve konumların arasındaki mesafeyi ölçen öznedir. *Bir Zamanlar Anadolu'da* bu mesafeyi bir yarılmanın içine düşürerek, bir yorumda hesabı kapatılamayacak aksine farklı yorumları kışkırtacak kırılma hatlarını gösterir, göstermeye devam eder: tıpkı kadının ve çocuğun yürüyüşü gibi, tıpkı okul bahçesinde oynanan oyun gibi, tıpkı oyun oynayan çocukların sözdiziminde yer almayan bağırışları gibi ve tıpkı Anadolu'da usulünce gömülmeyen pek çok ölünün tekrar tekrar geri dönmesi gibi.

BİR FİLM ÜZERİNE YORUM

İstisnadan Arzuya

Abdurrahman Aydın*

1.

Peter Babiak, *Bir Zamanlar Amerika'da* filmiyle ilgili olarak, yönetmen Sergio Leone'nin, Amerikan kültürel mitinin Amerikan toplumu üzerindeki etkisini incelemek amacıyla arketip bir kültürel janrı –gangster janrını– kullanmakta olduğunu belirtir. Leone, bunu, Amerikan kültürü içinde birbirleriyle rekabet halindeki mit sistemlerini kendi antitezlerinin karşısına çıkarmak yoluyla yapmaktadır. Böylelikle Leone, kolaylıkla tanınabilir bu mit sistemlerinin daha karanlık olan payandalarını çözümleyebilecek duruma gelmektedir. Salt bir tesadüfün eseri bir isim benzerliğinin ya da tesadüf eseri olmasa da 'salt bir isim benzerliğinin' söz konusu olmadığı kanaatinde olduğum *Bir Zamanlar Anadolu'da* filmi de bir tür Türkiye'nin 'ruh'unun ortaya konuluşu çabasını içerir. Fakat rekabet halindeki mit sistemlerine bir ilavesi vardır Ceylan'ın: Kendisinin bir mit olduğunu bir türlü kabullenemeyen ve tam da bu kabullenemeyişten ötürü hep bir mit olarak kalmaya mahkûm bir sistemle, bu sistemin 'değersizlik' yargısını çoktan yapıştırmış olduğu bir 'hakikat' alanı da karşı karşıya gelir. Michel Foucault *Oedipus* üzerine şunları söylüyordu: "...bir yanda hakikatle –tanrıların ve ruhun ezeli hakikatleri– ilişki halindeki kâhin ve filozof ve diğer yanda, elinde hiç iktidar olmadan belleğinde hakikati taşıyan ve hakikate tanıklık edebilen halk vardır". Ya da *Bir Zamanlar Anadolu'da*'dan hareketle söylersek, bir tarafta modern zamanların iki büyük

* Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü, Araştırma Görevlisi.

kurucu ekseni olan hukuk ile tıptan –ve elbette merkezden– birer temsilci, öbür tarafta ise bir yok-hikâyenin bileşenleri vardır. Polis memuru ise apaçık bir sınırdır; sınırda durmaz, sınırın kendisidir. Hayat olan ile olmayan arasındaki sınır…

Sınırın bir tarafındaki mit akıllı iken, rasyonel iken, hakikat körkütük sarhoş ve cahildir. Ceylan, bize, "bir hayat"ın fotoğrafını arabıyla birlikte verir. Belki de çağımızın en anlamlı siyasal sorusuyla karşı karşıyayızdır: Bu çağda hayat nedir? Çıplak, biyolojik hayattan farklı olarak "hayat" nedir? Bildiğimiz bir şey var ki o da bu "hayat" ne olursa olsun, onunla o-olmayan arasındaki sınırı şiddet, meşru-siyasal şiddet kurmaktadır. Komiser Naci'dir bu sınır. Bu nedenle Naci'nin bir hayatı ne vardır ne de yoktur; ya da hem vardır hem yoktur.

Hikâye, kirli camdan içeriye giren ve sonra da Yaşar'la birlikte dışarıya çıkan kameral (kelimenin iki anlamıyla, hem Karl Marx'taki "kameral bilimler" eleştirisi bağlamında hem de düpedüz gezinen bir göz durumundaki kamera bağlamında) sahneyi saymazsak, polisiye soruşturmanın bitmiş olduğu bir yerden başlar; varlarla yoklar arasındaki mübadele ilişkilerinin çözümlemesi yapılmaktadır artık. Her yerin birbirine benzediği bir uzamda bir cesedi aramaktadırlar. Mekân şimdilik düzensiz ve kaotiktir. Bu düzensizlik hali film boyunca işlenecek ve vurgulanacaktır. Askerin, mekânı tam bir matematiksellikle düzenleyen zihinsel yapısının karşısında "yerli" memurların eski belleğe atıfla kurdukları bir düzenleme anlayışı durmaktadır. "Bir kilometre" her yerde bir kilometre olduğuna göre, Asker'in sayısal titizliğinde, Savcı'nın anlamadığı şey, askerî bakış açısının tikellerle hiç ilgilenmiyor oluşudur. "Bir tepe" her yerde değildir ve olamaz; fakat "tepe" her yerde tepedir. Asker bununla ilgilidir; oysa "Yerliler" için, düzenlenmiş, içinde hareket edilebilir bir mekân söz konusudur; zaten kılavuzumuz da yerlilerdir. "Amirim, Kızılkaya'nın alt yanındaki çeşmeyi diyor olmasın bu?" Bu kılavuzlar sayesinde şekil almamış bir madde görünümündeki mekân yavaş yavaş seyirci için de bir düzenliliğe kavuşur ve bu süreç içerisinde karakterler de görünürlük kazanırlar. Bu görünürlük içerisinde, ilişkilerdeki gizli, sinsi hiyerarşiler, farklı sistemlerin temas noktaları, temassızlıkları vs. de yerine oturmaya başlar.

Son derece düzgün bir Türkçe ile konuşan İzzet, belli ki taşralı değildir

ve taşralı olmayanlara yönelik bütün hınç kendisinden çıkarılmaktadır. Sürekli olarak "süt çocuğu" muamelesi yapılır kendisine. Film boyunca, düzeyden düzeye, bir olumsuzlayarak-kendine-katma işleyişi hattı vardır; sürekli olumsuzlayarak sahiplenmelerin otopsisi yapılacaktır. Hatta bu otopsi o kadar ileri gidecektir ki cesedin, filmin sonundaki reel otopsisi başka bir anlama, negatifte durup da bütün 'zaman katmanlarını' gerisin geri kat ederek pozitifi kuran bir sıfır noktasına dönüşecektir.

Son derece düzgün bir Türkçe ile konuşan İzzet, belli ki taşralı değildir ve taşralı olmayanlara yönelik bütün hınç kendisinden çıkarılmaktadır. Sürekli olarak "süt çocuğu" muamelesi yapılır kendisine. Film boyunca, düzeyden düzeye, bir olumsuzlayarak-kendine-katma işleyişi hattı vardır; sürekli olumsuzlayarak sahiplenmelerin otopsisi yapılacaktır. Hatta bu otopsi o kadar ileri gidecektir ki cesedin, filmin sonundaki reel otopsisi başka bir anlama, negatifte durup da bütün 'zaman katmanlarını' gerisin geri kat ederek pozitifi kuran bir sıfır noktasına dönüşecektir.

Pozitif olanda, kimse kendi eşitine katlanamamaktadır (komiser Naci dışında. Çünkü Naci'nin bir 'eşit'i yoktur; ya birilerinin altında ya da birilerinin üstündedir. Mücavir alanın sınırları içinde oldukları sürece işlevlidir. Bu alanın dışına çıkılmaz bir türlü; reel olarak çıkıldığında ise Savcı, hukuku bükerek, soyut bir düzenleme yapar ve komutanı yeniden içerideki-dışarıdakine dönüştürür. Komutan var da yoktur; mücavir alanın dışında ise bu defa komiser Naci var da yok olacaktır; ama bu olmaz); Arap Ali diğer şoför hakkında "Yol bilmez, iz bilmez, ama adliyeye şoför olmasını bilir" der. Nitekim yol ve iz ile ilgili bir diğer tartışmada, hangi köyde kalınacağına ilişkin tartışmada, diğer şoförün, pekâlâ yol ve iz bildiğini öğreniriz. Komiser Naci ise –Arap Ali dışında– kimseye katlanamamaktadır; çünkü o sınırdır ve bu nedenle aslında kendine katlanamamaktadır. Bu sınır çizgisi olma durumuna nereden gelmiştir? En rahat ettiği yer neresiyse, oradan: Müthiş bir zevkle "eşekçilik" muhabbetini çevirebildiği, tabiri caizse 'kendisinin adamı' olan Ali'yi harcayacak kadar zevk duyduğu 'söz alanı'ndan. Kendisi de açıkça, hatta belki biraz alçakça bir

köylüdür. Kenan'a ilk yer'de insan gibi davranan, ikinci yerde "Bak sana insan gibi muamele ediyorum" diyerek araya sözün dolayımını sokan ve böylelikle de insan gibi davranma ile insan gibi davranmama arası bir belirsizlik mıntıkasına geçiş yapan Naci, üçüncü yerde sınırın öte yanına, yani aslında kendisinin köklerinin olduğu yere doğru ilerler. Bu üçüncü yerde hukukun ve yasanın sona ermekte olduğunu Arap Ali'den öğreniriz. "Buralarda silahı olmayan mı var doktor? Silahsız olmaz. İyisi var, kötüsü var. Bilemezsin. Gerektiğinde sen de acımayacaksın, çakacaksın alnının ortasına". Artık herkesin kendi göbeğini kestiği hukuksuz topraklara doğru yol almaktayızdır. Gerçek bir kişi ve kişioğlu olarak Savcı'ya ilişkin ilk işaret de bu esnada verilir. Ceylan, karakterlerinin ruhsal otopsilerini yapmak için onları büsbütün Yasa'nın dışına düşürmek, en çıplak halleriyle yakalamak ister gibidir. Su dökmeye gittiği sırada gördüğü kabartmadan ürküntü duymuş olan Doktor'un, belki binlerce yıl öncesinin insanlarından kalan izin anonimliği karşısında kapıldığı ölüm duygusunun, bir ölümlülük bilincine evrilmesiyle okuduğu iki dizenin hemen arkasından Savcı'nın derin ilgisi, bize onun da bir "ölüm hikâyesinin" olduğunun sinyalini verir.

Bir sonraki 'yer'de, Savcı ilk kez bir kişioğlu olarak belirir ekranda. Komiser Naci'nin başka bir kanala geçtiği yer, bu defa Savcı için bir sınır bölgesidir. Sınıra dayanmış olan Savcı, gerçekten görünür olduğu ilk anda, kendi *ethos*'unun sınırlarını işaret eder: "Bu ne ki? Daha neler neler? Bazen öyle ölümlerle karşılaşıyorum ki bu meslekte, nedenini anlamak için savcı değil de müneccim olmak lazımmış diyorum. Neresinden bakarsan bak, hiçbir akla hiçbir mantığa sığdıramıyorsun". Savcı aslında güçlü bir sezgiyle, kendi sorusunun yanıtını Doktor'dan alabileceğini anlamıştır. Doktor, Turgut Uyar görüntüsüyle, hem 'hayat'ın hem de 'hayat-olmayanın' tanıklığına sahiptir. O bir gönüllü sürgündür. Sürgününde yalnızdır ve yalnızlığını da bilmektedir. Elbette 'fazla'dır böyle tipler; dışarı-dırlar,

Doktor, Turgut Uyar görüntüsüyle, hem 'hayat'ın hem de 'hayat-olmayanın' tanıklığına sahiptir. O bir gönüllü sürgündür. Sürgününde yalnızdır ve yalnızlığını da bilmektedir. Elbette 'fazla'dır böyle tipler; dışarı-dırlar, ya da şimdilik.

ya da şimdilik.

Bu esnada, Savcı'nın yüzündeki yara izleri de iyice belirginleşir. Kimi yaralar, soğuk rüzgârı ve ayazı yedikçe kendilerini daha da belli ederler. Tanrı'nın Kabil'in bedenine yerleştirmiş olduğu iz gibidir bu yara izleri.[1] Alabildiğine rasyonel bir ruha sahip bir bedeni, alabildiğine dinsel-mitsel bir imgeler düzenlemesi içerisinde görmeye başlarız. Savcı, içinde bulunduğu, içinde düşündüğü, bütün bilme tarzını oluşturan miti parçalayacak hakikatle yüz yüze geldiği anda, yalnızca bu anda, Kenan'la ilgilenir. Kenan'a yönelik ilgisi, bir kaçıştan ibarettir. Hakikati, daha sonra, bir katilin (Kabil'in) işaretini sürekli yüzünde taşıyor olmasına rağmen, bütün mitlerin ve anlatıların dışındaki birinden öğrenir, Savcı'nın ağzından duyarız: "Karım... Kadınlar bazen çok acımasız olabiliyor doktor yahu, çok". Karısının intiharına neden olmuştur. En son otopsi odasındaki sahnede, Savcı, önce gülümseyerek Doktor'a bakar; ardından Yaşar'ın cesedi hakkında konuşur, fakat gerçekte kendi karısının ölümü hakkında konuşmaktadır: "Ölüm sebebi hakkında soruldu. Bu bulgular kapsamında, ölüm sebebi tespit edilemediğinden, klasik otopsiye gerek vardır dedi. Evet, evet doktor, bu kadar. Top sende. Ben kaçtım". Gerçekten de Savcı kaçmaktadır, ikinci kez. Doktor'un adının Cemal olduğunu ise doktorun hükmünün başladığı bu noktada öğreniriz. Yasa ya da hûkm, adla vardır ve tersi de geçerlidir. Fakat unutmadan not düşmeli: Film boyunca Savcı Nusret dışındaki herkesin adını başkalarından (ya bir seslenme sırasında ya da hakkında konuşulurken) öğreniriz; Nusret'in adı ise kendi ağzından bir bağış gibi gelir (ama kazıcıların adları yoktur; onlar kazma ve kürektir, Roma'daki köleler gibi).

2.

Yüz geri etmek için değil de ikinci bir bakışı kurmak adına, Arzu ile Yasa arasındaki diyalektiğe bir bakmak... "Yalnız icap ederse vazgeçmeyi de

[1] Kabil, Âdem ile Havva'nın büyük oğludur. Anlatıya göre çiftçi olan Kabil, Tanrı'ya adak olarak yetiştirdiği buğdaydan ve meyvelerden, kardeşi olan çoban Habil ise bir koyun sunar. Tanrı koyunu kabul ederken Kabil'in sunularını reddeder. Bunun üzerine kardeşini kıskanan Kabil onu öldürür. Tanrı, Kabil'i lanetleyerek durmadan yeryüzünde dolaşmaya mahkûm eder. Kabil, Tanrı'ya, kendisini yaşatmayacaklarını bildirir. Bunun üzerine Tanrı, Kabil'in bedenine bir iz koyar ve "Her kim Kabil'i öldürmeye kalkarsa, intikam yedi kat fazlasıyla onun üzerine olsun" buyurur. Kabil yola çıkar ve bir şehir kurarak oğlu Hanok'un adını verir bu şehre. Kimi kaynaklara göre bu şehir Ruha'dır (Urfa).

bileceksin". Arap Ali, yasa ile feragat arasındaki ilişkiyi, belki de en dile getirmemesini istediğimiz kişi olarak dile getirir. Çok derin, çok içeride bir geri-çekilmeyi yaşamış olduğu kesindir; fakat bunun ne ile ilgili olduğunu tam ve kesin olarak öğrenemeyiz. Ama Ceceli Köyü'ne gitmek istemeyişinden, Muhtar'ın evindeki yemek esnasında, köyün dedikoduculuğuna ilişkin şikayetinden ve Tevfik'in ateş olmayan yerden dumanın tütmeyeceği biçimindeki iğneleyici sözlerinden hareketle yarım bir kestirimle, eksik bir tahminle yetinmek zorunda kalırız. Ancak, en nihayetinde onurunu yitirmiş ve bu kayıpla birlikte nefsini salmış biridir Arap ve Ali olan.

Muhtar'ın evi, olay örgüsünün, Savcı'nın karısıyla ilgili sorununun temellerinin düğümlerinin açılmaya başladığı yerdir. Çoktan başka bir kanala ve aslında yasanın öte yanına geçmiş olan Naci'nin ağzından, sapkın bir biçimiyle de olsa, sahneye arzu çağırılır. Tam da bu sapkın arzu hakkındaki konuşma esnasında, Muhtar, Arap Ali'ye 'köyce' bir kız vermiş olduklarını belirtir. Gayrimakul sapkın arzu hakkındaki konuşmadan, nispeten makul sapkın arzu hakkındaki imaya geçildiği anda, hakikat(ler)in de açığa çıkmaya yüz tutmuş birer çıban oluşları sezilir.

Sezgiyi olguya dönüştürecek olan Muhtar'ın kızı Cemile'dir. Cemile, arzunun boş-göstereni olarak belirir filmde. Hatta o kadar boş-gösterendir ki çamaşırları toplamaya gittiği sıradaki geçişi, bütün fantezilere açık bir biçimde kurgulanmıştır. Cemile olduğunu biliriz; ama bu kadardır. Cemile olduğunu bilsek de belirsiz olan bir figür, karanlıkta saçlarının rüzgârda savruluşuyla

erkeğin içini gıcıklayan bir erotizmle yüklenir; artık resmin geri kalanı hayal gücüyle tamamlanacaktır.

Günün yorgunluğunun üzerine, elektrik kesintisi nedeniyle ortam loş ve herkes uyur uyanık bir vaziyetteyken, adeta bir rüya gibi belirir Cemile. Son derece güzel bir genç kadındır. Herkesin kendi hikâyesinin boş-göstereni olarak, filmde bir devinim yaratır; bütün boş hikâyeler, bu boş-gösterenin etrafına örülen bir doluluğa doğru evrinmektedir artık. Nuri Bilge Ceylan, mekânı ve biçimi düzenleme işini tamamlamıştır; sıra içeriktedir. İçerik, arzuyla gelir; yasla çözülür.

Cemile, arzunun boş-göstereni olarak belirir filmde. Hatta o kadar boş-gösterendir ki çamaşırları toplamaya gittiği sıradaki geçişi, bütün fantezilere açık bir biçimde kurgulanmıştır. Cemile olduğunu biliriz; ama bu kadardır. Cemile olduğunu bilsek de belirsiz olan bir figür, karanlıkta saçlarının rüzgârda savruluşuyla erkeğin içini gıcıklayan bir erotizmle yüklenir; artık resmin geri kalanı hayal gücüyle tamamlanacaktır.

Arzunun boş-göstereninin, sembolik olarak bir mübadele nesnesiymişçesine dolaşımı esnasında, önce Kenan çözülür, ağlayarak. Hikâyesini anlatacağı belli olmuştur. Fakat bize anlatacağı hakikat değil; onun hakikati, onun hikâyesidir ve bu pekâlâ bir yalan da olabilir. Cemile'nin çay servisi yaptığı kişilerden birini, öldürmüş olduğu Yaşar olarak görür. Yaşar kendi içine dalmıştır; kadına ilgi göstermez (Kenan'ın yarı uykulu bir haldeyken Yaşar olarak gördüğü kişi Ali midir? Ali gerçekte iktidarsız mıdır? Bu nedenle mi arzusunun yatırım alanı onur ve hicaptan yoksun bir nefs düşkünlüğü alanıdır? Arzunun iktisadında cinselliğe yatırım yapamadığı için mi boğazına yatırım yapmaktadır, ölüye rağmen? Ve ölüye rağmen, herkes kendi arzu akışları içerinde yatırımlar yapmakta olduğu halde, Arap Ali hangi gerekçeyle rahatsızlık verici olarak tarif edilebilir?). Kenan ağlar, fakat neyin yasını tutmaktadır? Bu soru, Ceylan'ın bütün film boyunca izlediği stratejiyi de açığa çıkarmaktadır: Herkesin cevabı, bir başkasında verilmektedir. Kenan'ın yasının aslında bir hayatın yası olduğunu, Doktor'un, ömrünün belli

dönemlerinde –evlilik, üniversite yılları, yatılı okul yılları, çocukluk– çekilmiş fotoğraflara baktığı sahnede anlarız. Fakat Kenan'ın yası yeni bir başlangıç vaadinden yoksundur. Bu bakımdan Kenan da Yaşar'ın arabıdır. Bir başka dolayımdaki bir başka sıfır-gösteren... Bu nedenle Kenan'ın tuttuğu yas, salt pozitif olanın kaybedilişine ilişkin bir yas değil, aynı zamanda olabileceklere, imkânlara, geçmişte mümkün olmuş ama gerçekleşmemiş şeylere ilişkin bir yastır. Bu nedenle anlattığı hikâye gerçek olmama olasılığı da taşır; fakat bu bir fantezi bile olsa onun 'gerçek'i durumundadır.

Komiser Naci ile Savcı, yanlarında Kenan'la birlikte "istisna bölgesi"nden çıktıklarında, amiyane tabirle arzular şelaledir. Savcının rasyonel miti parçalanmaktadır artık. Naci de sigara içer, arzusunu gemlemez, belki bu gemlemenin felaket sonucuyla –nihayet- yüz yüze gelmiş olduğundan. Ya da belki o bir yatışma sigarasıdır; orgazm sonrası içilen sigaralar gibi. İstisna bölgesindeyken tüm-güçlü olmaktan dolayı gizli ve sapkın bir zevk mi duymuştur? En nihayetinde böyle bir yer olabiliyorsa, her şey olabilir anlamına gelmez mi bu? Cesedi bulduktan sonra, arabada giderlerken Komiser Naci "Ne tipler gördüm. İnsan mı hayvan mı, anlayamazsın" derken bizatihi bu sınır durumu tarifeder. Onun trajedinin sınırlarına kadar gelip de trajik ol(a)mayan yazgısı, bu sürekli 'görme'sini bir tanıklığa dönüştürememiş olmasından kaynaklanır. Değil mi ki insanla insan-olmayan arasındaki sınırda bulunanları görmek için, bizzat bu sınıra kadar gelmek/gitmek gerekir?

Nuri Bige Ceylan bu sınırdan, istisnanın kural halini almış olduğu bir "olağanüstü hal rejimi"nden hareketle, Türkiye'de arzunun yapılanışını ortaya koyar ve bunu da iki yokluk (kadının 'yokluğu' ve istisna bölgesinin 'yokluğu') üzerinden yapar (Naci gördüğü yokluğun hukukla başa çıkılabilir bir şey olmadığını da gördüğünden Allah'a sığınmıştır; hem gördüğü şeyleri açıklama ya da en azından kuşatıp yutma mevzunda daha geniş bir bağlam sunduğu, hem de kendi günahlarını da bağışlatma imkânı sağladığı için. Allah'la işbirliği yapacak kadar Şeytan'dır). Bu iki yokluğun kuruculuğunun, ya da kuruculuğun bu iki yokluk üzerinde çalışmakta olduğunun tasviri... Naci'nin karısı Kırmaçakıl'ı yanlış anlayıp "Diyarbakır mı?" diye sorduğunda (ayrıca ceset domuzbağıyla bağlanmıştır ve diri diri gömülmüştür ki domuzbağı, Kürdistan'daki onlarca faili meçhul cinayetin ve yine Hizbullah tarafından

işlenen cinayetlerin imzası gibiydi), yavaş yavaş bir "olağanüstü hal bölgesine", bir belirsizlik alanına doğru gitmekteyizdir. Beyaz evrenlerimizde, beyaz mitolojilerimiz içerisinde karanlık kalan her noktamız olağanüstü halle ve olağanüstü halde açıklık kazanır. Oraya bakmadığımız müddetçe, bu karanlık noktalar sürekli belirsizlikler, krizler ve hayaletler olarak bize musallat olmaya devam edecektir. "Yalnız ve güzel ülkemiz" de budur; ardında faşizan bir niyet aramanın gereği de yoktur.

Bu hal, bulaşmadık yer bırakmaz. Filmin sonundaki otopsi sahnesinde, Şakir, "Size de bulaşmasın" dediğinde, çoktan doktora da bulaşmıştır, üstelik de Savcı'nın iki yanağındaki yara izleri gibi bulaşmıştır. Savcı'nın bir türlü kanayamayan yarası Doktor'da, ama cesetten ödünç alınmış kanla kanar, Turgut Uyar'ın "Yokuş Yola" adlı şiirini akla düşürerek: "Muş – Tatvan yolunda güllere ve devlete inanırsan / Eşkıyalar kanar kötü donatımlı askerle kanar". Ardından Doktor Cemal, hastanenin "parasız yatılı" penceresinden hayata bakar, ölü(m)den gelip yüzüne yerleşerek içindeki yarayı açık eden kan damlasıyla (Selman'ın kanı mıdır bu? Aleviler artık tanıyamaz mı olmuşlardır onun parmağından gelen kanı?). Film, Uyar'ın "Denge" şiiri gibi biter:

Aşkım da değişebilir gerçeklerim de
Pırıl pırıl dalgalı bir denize karşı
Yan gelmişim diz boyu sulara
Hepinize iyi niyetle gülümsüyorum
Hiçbirinizle dövüşemem
Benim bir gizli bildiğim var

BİR FİLM ÜZERİNE YORUM

Coğrafyadan *Stiob* Kültürüne: *Bir Zamanlar Anadolu'da*

Bora Erdağı*

Başlangıç: Hiçbir fikir sadece odaklandığı şeyden ibaret kalamaz, üstelik odaklanılan şey fikri yeniden yapılandırır. Coğrafya fikri de böyledir. Coğrafya her zaman belirli bir yeryüzü parçasına odaklanır, ama o coğrafyanın fikri, kendisini sınırları belirlenmiş bir mekândan, hatta coğrafyaya sıkışmış bir fikir olmaktan da kurtarır. Böylece coğrafya tarihle, fizikle, kimyayla, sanatla vd. ile buluşmaya başlar. Bu buluşmalar, coğrafyanın düşünce-dil bağını büyütür. Her buluşma ve büyüme, hem coğrafyayı fikir olarak zenginleştirir hem de dolayımlamaya başlar. İşte mesele de bu dolayımlanma ile başlar. Dolayım, büyüme, buluşma ve zenginleşme gibi hareketler, bir fikrin, bir disiplinin, bir yolun gerçekliğini artırır ama mitsel argümanlarla iç içe de geçirir. İstemsiz ve kendiliğinden bir geçiştir bu. Böylece gerçek, inanılmaz bir uğultuyla kendisine dair olanla ya da olmayanla hemhal olmaya başlar. Hemhal olmalar arttıkça gerçek ile mit arasındaki geçişliliğin artışına göre, köktenci bir tarzda söylemsel olana arkaik düşen, ama bir o kadar da zamandışı

*Kocaeli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Araştırma Görevlisi Doktor.

olarak varlığını şimdide de sürdürebilen bir mitin egemenliği fikre yapışır. Böylece somut ve belirli bir yeryüzünün anlaşılmasına dair olan fikir artık "tüm fikirlere baskın çıkan bir mit"in icazetinde kendine nefes alabileceği bir boşluk elde etmeye başlar.

Hemhal olma durumlarının bir fikre katabilecekleri, felsefe tarihinin kavramsal dünyasını araştırmakla yeniden belirlenebilir.[1] Ancak sonda söylenmesi gerekeni başta söyleme cüreti içine girersek, hemhal olmalar fikir ve kavram dünyası için, tarihsel ve toplumsal gerçekliği bir soyutlama sınırına yerleştirmek anlamı taşır. Bu da doğal olarak, insanların önce soyutlamalarla cebelleşmelerini ve ardından araştırmalarını sürdürmek için yeterli güçleri kalmışsa gerçekleri değerlendirmelerini gerektiren dolambaçlı bir yola sapmış olduklarını gösterir.[2] Nihayetinde sorun, dolambaçlı yolun kendisi ya da dolayımın kendisinin, dolaysızlığın aracı olması değildir. Sorun gerçeğin artık naif bir tazeliğinin kalmamasıdır, bu tazeliğin kaybının kabul edilmesidir ve gerçeklik iddialarının sonsuz bir şüphenin nesnesi haline gelmesidir.

O halde coğrafya fikrini kavramsal düzeyde gerçekliğin sadece bir boyutu olmaktan alıkoyarak Anadolu fikrinin dolayımlarına ve Nuri Bilge Ceylan'ın son filmi *Bir Zamanlar Anadolu'da* aracılığıyla coğrafyanın dili üzerine düşünmeye çalışarak makalemize başlayalım. Makalemizin ara başlıklarını hem ele alınacak temanın belirlenmesinde hem de filmin bu temalar etrafında ortaya çıkardığı imgesel ve/veya somut tartışmaları

[1] Bkz.: Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, çev. Atilla Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009; Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

[2] Bir fikrin macerasını, Martin Jay'in son dönem çalışması *Deneyim Şarkıları*'nı savunurken yaptığı gibi, düşünüyorum: "Yanıtlanması gereken yeni sorular doğuran ve yeni muammalar yaratıp bunları çözmeye çağıran bir kitap, tartışmayı kapatan ve bitirip tükettiği bir konunun mezar taşı görevi gören 'nihai' bir kitaptan daha üretkendir bence. Bir kitabın deneyimlerinin en anlamlı olduğu zamanların, okurlarında onun kusurlarını telafi etme, kendi deneyimlerine doğru yola çıkma gereği doğurduğu anlar olduğu söylenebilir" Martin Jay,*Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis Yayınları, 2012, s. 14. Bir fikir tam da bu yüzden gelişir. Benzer bir tutumu Nuri Bilge Ceylan da benimsemiş gibi görünmektedir. Ceylan kendisi ile yapılan bir mülakatta, sanıldığının aksine bir istikamette, kendisini bütün sözleri tamamlanmış bir yönetmen olarak görmediğini, özellikle bundan kaçtığını ifade ediyor: "Hayır. Kafamda çekmem filmlerimi. Kendinden bu kadar emin olan yönetmenin her zaman didaktizme kayma ya da şematik olma tehlikesi olduğunu düşünürüm. Her zaman korkularla, endişelerle ve son ana kadar daha iyi şeyler arayarak film çekmek gerekir" Nuri Bilge Ceylan, "Korku ile film çekmek gerekir", ed. Cengiz Semercioğlu, *Hürriyet*, 23 Mayıs 2011, http://www.nbcfilm.com/anatolia/press-hurriyetnbc.pdf.

düşünmemizde yardımcı olacak bir anahtar öğe olarak kabul edeceğiz. Ayrıca tartışmaları bazen coğrafya fikrinden bazen de filmin kendisinden özerk temalarla geliştireceğiz. Çünkü bu dağılmanın bizzat kendisinin filmle birlikte anlamaya çalıştığımız Anadolu fikrinin ve bizzat *Bir Zamanlar Anadolu'da* filminin kendisinde bulunduğunu düşünüyoruz.

Hayvan terli: Yaşadığımız yer Anadolu. Herhangi bir coğrafyadan farksız ama bir o kadar da farklı. Onu farklılık ve/veya aynılık terazisinde herhangi bir yer olmaktan alıkoyan nedenler elbette var. Anadolu coğrafyasının hemhal olduğunu bildiğimiz ve yaşadığımız gerçekleri, aynı zamanda bu nedenleri oluşturan gerekçelerdir. Bu gerçekler, i) kimileri için modernleşmenin ulus devletçi aşamasının onarıcı ve kurucu milliyetçi düşüncelerinin imbiğinden akarak görünür hale geçmektedir. ii) Kimileri için enternasyonalist ve paylaşımcı olmakla birlikte, tamamen tarihsel bağlamın temsilcileri ve inançları dolayımıyla oluştuğu sanılan bir tahayyül içinden görünüme kavuşmaktadır. iii) Başka birileri içinse tamamen nostalji ve melankoli içinde yaratılmış güya zorunlu ve gerçekçi temellerden beslenen uhrevi bir dünya içinden doğmaktadır. Ancak gerekçelere dair gerçekler ne olursa olsun, Anadolu'ya dair bu gerçeklik iddialarının hepsinde tek ortak nokta bulunmaktadır, o da "yaşadığımız yerin adı Anadolu'dur"dan başka bir şey değildir. Anadolu'nun coğrafya adı dışında her şey tamamen coğrafya fikrinin nasıl geliştiği ile ilgili ideolojik düşünmelerdir. Bu yüzden "başlangıç"ta belirttiğimiz coğrafyanın sonuna kadar politik bir mekân olduğunu kabul etmek zorundayız.

Tanıl Bora erken dönem cumhuriyet aydınlarının Anadolu'yu algılayışlarındaki marazi yaklaşımı ifade ettiği yazısında, aydınların Anadolu için bazı klişeler ürettiklerini ileri sürmektedir: Anadolu "masum ve mağdur"dur ve "Anadolu her şeye rağmen bilgelik" beşiğidir.[3] Bora'nın bu tespitini sadece erken dönem cumhuriyet aydınları üretmemektedir; öyle ki, halen Anadolu'yu –en hafifinden– bir turist olarak rehber eşliğinde kavrayan zihinler bulunmaktadır. Bu zihinler erken dönem cumhuriyet aydınlarının en azından Anadolu söz konusu olduğunda izindeymiş gibi davranmaktadırlar.

[3] Tanıl Bora, "Yalnız ve Güzel Ülke", *Birikim*, sayı: 272, Aralık 2011, s. 27.

Onlar da masumluk, mağdurluk ve bilgelik uğraklarına başvurmakta beis görmemektedirler. Hatta ötekileştirme ve/veya sahiplenme pratiklerini benzer bir dille, bazen de oryantalist bir dille iyice abartarak üretmektedirler. Buna karşın Anadolu kasabaları "Anadolu'nun Paris'i", "Anadolu aslanı" ve "küresel şehir" olmak için çoktan ekonomik bir yarışın içine girmiş bulunmaktalar.

Kazın ayağı düzen karşıtı yaklaşımlarda her ne kadar farklı olsa da, Anadolu'nun masum, mağdur ve bilgelik coğrafyası olarak anılmasına onların da katkısının olduğunu hatırla(t)mak gerek. Gerçi hem Nâzım Hikmet Ran'ın *Kuvayi Milliye Destanı*'ndaki Anadolu hem de Ahmed Arif'in "Anadolu"sundaki Anadolu epik bir mücadelenin coğrafyasını, daha çok da dönemin mücadele insanını anlatmaktadır. Attilâ İlhan'ın "Türkiye"si de bu minvalde sayılabilir, fakat İlhan'ın şiirinde milliyetçiliğin/ulusalcılığın oluşturduğu nostaljik tını unutulmamalıdır.[4] Dolayısıyla Anadolu hakkında düşünmek, daha baştan ötekileştirilmiş ve nostalji bulamacı ile kutsanmış bir coğrafya hakkında düşünmektir. Bir başka ifade ile "tüm fikirlere baskın çıkan bir mit"in hükmüne karşı düşünmektir. O halde tüm fikirlere baskın çıkan bir mitin karşısında gerçeğe ulaşmak için nasıl bir yol izlemek gerekir? Sanırız bu soruya maddeci tarihçiliğin vereceği cevaplar olabilir. Peki, Ceylan'ın cevabı nedir?

Dolayısıyla Anadolu hakkında düşünmek, daha baştan ötekileştirilmiş ve nostalji bulamacı ile kutsanmış bir coğrafya hakkında düşünmektir. Bir başka ifade ile "tüm fikirlere baskın çıkan bir mit"in hükmüne karşı düşünmektir.

[4] Nâzım Hikmet Ran'ın *Kuvayi Milliye Destanı*'ndan: "[v]e biz de burada bitirdik destanımızı./ biliyoruz ki lâyığınca olmadı bu kitap,/ türk halkı bağışlasın bizi,/ onlar ki toprakta karınca,/suda balık,/ havada kuş kadar/ çokturlar;/ korkak,/ cesur,/ câhil,/ hakîm/ ve çocukturlar/ ve kahreden/ yaratan ki onlardır,/ kitabımızda yalnız onların maceraları vardır..." Ahmed Arif'in "Anadolu"sundan; "[B]inlerce yıl sağılmışım/ Korkunç atlılarıyla parçalamışlar/ Nazlı, seher-sabah uykularımı/ Hükümdarlar, saldırganlar, haydutlar,/ Haraç salmışlar üstüme./ Ne İskender takmışım, Ne Sultan Murad/ Göçüp gitmişler, gölgesiz!/ Selam etmişim dostuma/ Ve dayatmışım.../ Görüyor musun?" Attila İlhan'ın "Türkiye"sinden; "Sen Türkiye'sin, evim barkım, köyüm obam Türkiye./ O senin çifte çarşılı harp görmüş şehirlerin,/ sahilde Mersin, yayla türküsü Konya./ Adana'nın yolları taştan, yola çıkıp Maraş'tan/ ezanla birlikte vardık bir akşam Urfa'ya./ Bursa'nın, ya Bursa'nın ufak tefek taşları,/ uçan yıldızı dondurur Ardahan'ın kışları./ Erzincan'da bir kuş var kanadı gümüş pul pul/ ve göğe kılıç gibi çekmiş minarelerini/ şehirler padişahı canım İstanbul".

Ceylan'ın Anadolu'yu "bir zamanlar" gibi bir belirsizlik içine yerleştirmesi, hatta zaman-dışılık içinde kavraması önemli. Çünkü bu belirsizlik Ceylan'ı Anadolu coğrafyasının hemhal olduğu gerçekler ve onu kavrama biçimleri ile ilgili olarak bir takım fikirlerle şimdilik karşı karşıya getirmiyor. Böylece Ceylan'ın filmi, Anadolu coğrafyasına dair imgelerle/fikirlerle sahicilik yarışından azade kalmayı başarıyor. Bu yarış dışı kalma durumu yarışın da gerçeğin de yeniden düşünülmesine olanak tanıyor. Denilebilir ki, bu isabetli kararla Ceylan, Anadolu'ya dair belirli bir kanaati üretmekten, soyut ve dolambaçlı yollarda dolaşırken gerçeklikten uzaklaşmaktan kendini kurtarıyor. Tabii izleyicisini de.

Eğer tüm çabaların içinde bir mistikleştirme uzlaşısı varsa, o zaman açıklamaya yönelmek yerine, betimlemenin/anlatının faş etme geleneğine yönelmek gerekmektedir. Çünkü tanımlamalara dayalı kesinlik arayışları somut gerçeklikle bağını organik olarak sağlayamaz.

Ayrıca Ceylan'ın Anadolu'ya yönelirken çok iyi hatırladığı bir şey daha var. Bu, Yılmaz Güney ve Andrei Tarkovsky'nin de çok iyi bildiği bir şey: *Coğrafya varolan değil de, icat edilen bir yerdir. Tüm icatlar gibi politik varlığı nedeniyle ideolojiktir.* Tarihsel ve toplumsal güç ilişkileri ile açıklanması gerekir. İşte bu kavrayış ile zaman-dışılık -belirsizlik-arasındaki denge Ceylan'a ötekileştirilmiş, mistikleştirilmiş ve nostaljik olarak kavranan her şeyin sırrını rahatça gösterme şansı yakalatıyor. Bu şansı kullanmak özellikle coğrafyaya somut olarak dokunmak için önemli bir işleve sahip oluyor. Eğer tüm çabaların içinde bir mistikleştirme[5] uzlaşısı varsa, o

[5]Elias Canetti *İnsanın Taşrası*'nda mistikleştirmeyi çok basitçe tanımlar: "Derinliğine görmek artık tüm zamanlar için gerçekleşmiştir. O, hep aynı görme biçimidir. Olaysızdır. Kendini geri almaz" ve Canetti mistikleştirmelerden kendini alıkoymak için çabalayan birisinin çözümlemesini şöyle sürdürür: "Gerçekten yeni olan bir şey bulmak isteyen, kendini her şeyden

zaman açıklamaya yönelmek yerine, betimlemenin/anlatının faş etme geleneğine yönelmek gerekmektedir. Çünkü tanımlamalara dayalı kesinlik arayışları somut gerçeklikle bağını organik olarak sağlayamaz.

O halde Ceylan'ın Anadolu'ya belirsiz bir zamanın ve icat edilmiş bir yerin kendisi olarak bakması, ama düşünülmüş bir imgesellikten uzaklaşarak bir anlatı içinde bunu yapması, Ceylan'ın tutarlı bir yönteme sahip olduğunu gösteriyor. Zaman-dışılık bu noktada bir mistikleştirme değil, açıklanamazın açıklanmasından doğan kıyımın, hasarın tedavi edilmesi, sarmalanması için kullanılıyor, kullanılması da gerekir. Çünkü coğrafya zamanı içselleştirdiği an somutlaşmaktadır ve bu, katılaşmaya yol açmaktadır. Katılaşma sorunun/yaranın/açmazın çözümü için çoğunlukla fayda sağlamamaktadır. Üstelik katılaşma coğrafyanın hegemonik dili tarafından, bir tür iğdiş edilme olarak da algılanabilir. Oysa üzüm yemek derdinde olan, yani Ceylan, örtüyü kaldırmanın yolunun örtüyü sahipsiz kılmaktan geçtiğini bilir. O halde hegemonya mücadelesine girip hakikat üretmekte yarışmak yerine kökene gidip hakikatsiz bir temelden yeniden konuşmayı denemek (politik mücadele vermeyecek olan için) en doğru hamle gibi görünmektedir. Bu hamle hem hegemonya-dışı kaldığı için hem de kendini üretebildiği için (politik mücadelenin göstermek istediği) yaşanılandaki çelişkileri daha net ortaya koyabilecektir. *Bir Zamanlar Anadolu'da* işte bunu yapıyor.

Arap Ali, Doktor Cemal'e "sen de bir gün bir zamanlar Anadolu'da, ücra bir kasabada başımdan geçenler diye, masal gibi anlatırsın bunları" dediğinde politik doğruculuk iddiasından çok, anlatının yıkıcılığından ve kuruculuğundan faydalanarak açıklanamayacak olanı açıklıyor. Bu tavırda hem bir teslimiyet ve rahatlama hem de bir yabancılaşma ve katlanma için güç toplama imkânı ortaya çıkıyor. Politik doğruculuk hareketlerinin arayıp da bulamadığını, üstelik Anadolu'nun bunca sarmalanmış bir dille ulaşılmaz hale

önce her türlü araştırma yönteminden korumalıdır. İleride bir şey bulduğunda, araştırma yöntemini sonradan belirleme konusunda zorlandığı hissedilebilir. Ama bu, özellikle de buluşlarına daha hayattayken saygınlık kazandırmak söz konusuysa, sadece taktik bir sorundur. Özgün olayı belirleyen, mutlak özgürlük ve belirlenmemişliktir ve ilk kez böyle davranan biri, kendi deviniminin yönünü asla kestiremez. Sorumluluk, bu özel girişimde değil, fakat insanın bütünündedir" Elias Canetti, *İnsanın Taşrası*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Payel Yayınları, 2004, s. 258. İşte tam da bu durum Ceylan'ın taşra olarak Anadolu coğrafyasının tanıklığını yaparken ortaya çıkardığı performansın anlaşılmasına yol açacak duruş. Ayrıca bkz. 1. dipnot.

getirildiği noktada, *Bir Zamanlar Anadolu'da* oldukça basit bir şekilde gerçekleştiriyor. Bu gerçekleşme tüm gücünü anlatı olarak aktarabildiklerinden kazanıyor.

Arap Ali'nin dediği gibi "hayvan terli"dir artık. Gerçekten *Bir Zamanlar Anadolu'da* olduğu gibi aydınımızın, politikacımızın, tarihçimizin ve filozofumuzun Anadolu'ya bakışı ve Anadolu'dan bakışı "Anadolu'yla hemhal olmadıkça" ve/veya yeniden kurulmadıkça, kimse Anadolu Ermenilerine, Anadolu Kürtlerine, Anadolu Türkmenlerine, Anadolu Alevilerine, Anadolu Yezidilerine, Anadolu Süryanilerine, Anadolu kadınlarına ve yoksullarına "hiçbir şey yutturamaz".[6] Çünkü hayvan hakikaten terlidir.

Sidik yarışı: Bir zamanlar Anadolu bilinen bir yerdir. Hakkında bildiğimiz şeyler vardır. Halen içinde yaşadığımız gerçekler bulunmaktadır. Üstelik her geçen gün Anadolular kendi gerçekliklerini yaratmaya devam etmektedir. Her coğrafya için çoğunlukla söylenebilecek bu türden ifadeleri, Anadolu üzerinden hatırlatmamın sebebi, Anadolu fikrinden çok Anadolu'yu kanlı canlı bir yer olarak yeniden düşünmeye zorlanmaktır. Yabancılaşmamızın dışına çıkmak için değilse de yabancılaşmamızın

[6] Ceylan *Bir Zamanlar Anadolu'da: Kurgu Günlüğü*'nün başlarında, 1 Ocak 2010 tarihli notlarında Boğaziçi Üniversitesi'nden hocası, felsefe profesörü Yalçın Koç'un *Anadolu Mayası* kitabını okumaya başladığını ve "ilk 20 sayfayı su gibi okuduğunu" yazıyor. Keşke kitap hakkındaki izlenimlerini de yazabilseydi ama yazmamış. Koç'un kitabını edinmek için kitapçıları dolaşırken, kitaba değil ama Koç ile kitabı hakkında yapılmış bir söyleşiye ulaştım: "[K]ültürü kabaca ifade edersek, esasa, öze dair bir kimlik oluşturmaz... Kültür daha ziyade dışsal koşullarla alakalıdır. Dışsal değişmelerle alakalıdır. Maya içle alakalıdır. Asıl maya ile kültür arasındaki asli fark da budur. Mayanın içe mahsus olması, kültürün dışa mahsus olması. Bu bakımdan Grekо-Latin-Kilise dediğimiz diyarın esası dışa mahsustur. Anadolu'nun esası ise içe mahsustur... [K]elam, Anadolu'ya mahsustur. Kelamın, Anadolu mayasının kaynağı Türkistan'dır. Türkistan'da Yesi'de yetişmiş, büyümüş bir yüce insana mahsustur. Bu kelamın kaynağı kadim demde hatem olan kelamdır... [B]atıda insan yoktur. İnsan olmak için özünü kelam kılmak gerekir. Kelamdan doğmak gerekir. Ana hatlarıyla söylersek iki doğuş düşünebiliriz. Birisi biyolojik doğuştur, ana babadan doğuş. Öbürü de maya itibariyle söylersek asli doğuştur, kelamdan doğmaktır yani insan olmaktır" Yalçın Koç, "'Maya Anadolu'ya Türkistan'dan Gelen Kelamdır", ed. Mukaddes Mut- Sadık Yalnız Uçanlar, 04.04.2012, http://www.sadikyalnizucanlar.net/soylesiler/prof.-dr.-yalcin-koc-insan-insanligini-maya-ile-bilir.html. Koç'un ifade ettiklerine bakılırsa tarlayı ekmek (kültürdür, dışsaldır, çoklaştırır, akıldır ve dilseldir/söylemseldir) ile yoğurdu mayalamak (mayalamaktır, içseldir, birleştirmektir, gönüldür ve kelamdır) ayrıştırılmalıdır. Çünkü birinden biyolojik insan, diğerinden asıl insan neşreder. Gerçekten merak ediyorum, Ceylan *Anadolu Mayası* kitabını bitirdi mi, bitirdiyse ne düşündü ve hocasına cevaben *Bir Zamanlar Anadolu'da*'nın Arap Ali'sine "hayvan terli"yi bunun için mi dedirtti? Eğer Ceylan bunun için dedirtmediyse, bu sözün Arap Ali'nin diyaloguna fazla geldiğini düşünen biri, Koç'a cevaben verse, ileri mi gitmiş olur? Ayrıca bkz. 5. dipnot.

farkındalığı içindir. Daha ilk eğitim sıralarına dizildiğimiz çocukluğumuzda, Anadolu; "gitmesek de, gelmesek de, orada bir köy var uzakta" minvalinde deneyimlenmeye başladığımız bir gerçeklik olarak dışımızda/uzağımızda/yabancılığımızda kalmaya başlar. Bu öyle bir gerçeklik yaratır ki, Anadolu'nun ücra bir kasabasında yaşayanların dahi, seslenilen "o köyün bizim köyümüz olmadığı"na dair inançları perçinlenir. O şirin köy, şirin olduğu kadar dertler yumağıdır ve çaresizdir, kurtarıcısını, yani "bizi" beklemektedir ama bu tipik Anadolu ikliminin köyü nedense bizim köyümüz değildir. Yani kurduğumuz empati ve sempati kendi gerçekliğimizin anlaşılmamasına yaradığı için Anadolu hep dışarısı olmak zorundadır. Peki, kendimizi saklarcasına dışımızdakine yönelen bu öğretilmiş gerçeklik algısı ilk kez bizim tarafımızdan istikrarlı bir şekilde becerilen bir şey midir? Kısmen evet, kısmen hayır. Örneğin Avrupa'daki ilk modernistlerde ve en çok da on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı şahlanışa geçen Rus gerçekçi romanlarında bu iklim, atmosferin yerleşik kültürü ile modernizm arasındaki yüzleşme/yüzleşememe sorunu üzerinden konu edilir. Rus edebiyatçılar kendi coğrafyaları ile empati kurmakta zorlanırlar, dolayısıyla onların çalışmaları baştan aşağı çatışma içerir. Anlatılan hikâyelerdeki karakterler ve olaylar bu yüzden değişime yönelen insanın haleti ruhiyesini derinlikli olarak yansıtır. Anton Çehov'un *Martı*'sı ve *Vanya Dayı*'sı, Nikolai Gogol'un *Ölü Canlar*'ı ve *Müfettiş*'i, Michael Y. Lermontov'un *Çağımızın Bir Kahramanı*, İvan Turgenyev'in *Babalar ve Oğullar*'ı, Lev Tolstoy'un *Anna Karenina*'sı ve *Savaş ve Barış*'ı vd. takip edildiğinde, hatta Fyodor Mihailoviç Dostoyevski'nin bazı eserleri hatırlanırsa Rusya'nın Ruslar için sadece Petersburg ve Moskova'dan

ibaret olmadığı fark edilir.

Anadolu tarihinin modernleşme deneyiminin en azından Rus modernleşmesi ile denkliğini kurmak kuramsal/tarihsel olarak mümkün olduğu için[7], Rus gerçekçi yazınının izini bu noktadan sürmek doğru olabilir.[8] Çünkü yaratacağımız bu dolayım Anadolu'nun neden "orada bir köy var uzakta"da kaldığını anlamak için yararlı olabilir. Rus gerçekçi yazını neyi tembihler? "Unutmayın, artık o köy, taşradır"ı. Bir başka ifade ile o köy, on dokuzuncu yüzyılın taşrasıdır; tatilleri geçirmek, dinlenmek, hastalıklara şifa bulmak, nostaljik ve melankolik dertten muzdarip entelektüel faaliyeti örgütlemek, ceza çekmek, eğitim-öğretim yapmak ve ideolojik hegemonyayı korumak için saklanılan başkentin dışında bir yerdir. Hem uzaktır hem yakın, hem cezadır hem ödül, hem zindeliktir hem de çöküş. O halde diyebiliriz ki, bu halleriyle Anadolu da, aslında Rus yazınına göre baştan sona taşra olarak tanımlanmak zorundadır. Eğer tespit doğruysa o zaman düzeltme yapabiliriz: Elbette erken cumhuriyet dönemi aydınlarının ve Anadolu kasabalarının kavruk halk çocuklarının"vazgeçilmez bir iklimin atmosferi" dedikleri yer olarak Anadolu'nun adlandırması eksiktir. Çünkü Anadolu taşradır ve başından beri taşra olarak Anadolu imgesi reddedilmiştir. Taşra modernizm ve siber-kapitalizm çağında en hafifinden gettodur. Bir başka ifade ile gidilmeyen o köy artık sevgi beslenesi

Anadolu taşradır ve başından beri taşra olarak Anadolu imgesi reddedilmiştir. Taşra modernizm ve siber-kapitalizm çağında en hafifinden gettodur.

[7] AndrzejWalicki, *Rus Düşünce Tarihi: Aydınlanma'dan Marksizme*, çev. Alâeddin Şenel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

[8] Elbette dolayımsız deneyim ve onun kazandırdığı tecrübe inkâr edilemez şekilde sakatlanmıştır. Modern bir zihin asla dolayımsız bir kavrayışın olamayacağını bilir. Ancak kendisine yabancılaşmaktan, mesafeli kalmaktan da korkmaz. Korkmadığı için de, yabancılaşmayı aşmaktan da vazgeçmemesi gerektiğini bilir. Bu yüzden dolayımsızlıktan mahrum kalmış bir zihne dolayımsızlığı kazandırmanın yolu, deneyimi ele geçirmeyi öğretmektir. Bu öğretme eğitim sorunu değildir, bir tür içselleştirme pratiklerine odaklanma ve bunları yaşama sorunudur. Yani hafıza (bellekten daha fazlası) ve hatırlama (anımsama) diyalektiği içinde, tarihi ve maddeyi düşünüşünün zorunlu nesnesi kılan pratiği kavrama sorunudur. Bu durumda Rus gerçekçi romanını ve modernleşmesini hatırlamakla edinilen "kâr", kendimizi tarihin içinde yeniden konumlandırarak Anadolu dolaysızlığına yaklaşmaktır. Bir nevi uzak olan yakınlığı, yakınlığımızın uzaklaşması olarak örtülmüş Anadolu söylemiyle iç içe düşünerek mevcut yabancılaşmasından kurtarmaktır.

değil, saklanası ya da mümkünse o ya da bu şekilde devşirilmesi gereken yerdir. Bu durum eğer değiştirilmiyorsa, değişim tamamlayıncaya kadar Anadolu mitsel bir sevgi bahçesi olarak korunmalı ve Anadolu taşra terimiyle yan yana anılmamalıdır.

Bu yüzden Anadolu çoğu kez taşra olarak değil; mazlumiyet, mağduriyet ve bilgelik beşiği olarak algılanmak ve algılatılmak durumundadır. O halde bu noktadan sonra, erken dönem cumhuriyet aydınları ve onların bakışının peşinden giden diğerlerinin yolundan Anadolu'ya taşra diyerek ayrıldık. Bizden önceleri niceleri bu tespitte bulunduğu için bu ayrılığımızın yeni bir tarafı yok ama bundan sonra ifade edeceklerimiz için bu önemli. Artık sorumuz şu: Neden Anadolu'ya taşra denmemiş olabilir?

Anadolu'ya taşra diyemeyenleri "körleştiren" ya da eksik bir yaklaşımın tek bir dalından beslenmelerini sağlayan birçok neden sayılabilir. Örneğin bugün teorik ve pratik olarak sahip olunan güvenden yoksundular; bildikleri, gördükleri, itiraf ettikleri coğrafyayı nasıl anlamlandıracaklarını bilememiş olabilirler; nasıl baş edeceklerini bilemedikleri yabancılık duygularıyla ama bir o kadar da sadakatleriyle kendi mazlum, mağdur, bilge aydınlıklarını coğrafyaya yedirmiş olabilirler... Bu spekülasyonların ve bu spekülasyonlara dair argümantasyonların sayısını ve niteliğini artırmak mümkün. Fakat spekülasyonları arttırmanın yerine erken cumhuriyet aydınlarının ve diğerlerinin, Rus gerçekçi yazınından ne kadar çok etkilenmiş olduğunu hatırlatmakla yetinelim. Aslında bu hatırlatma akla bir soru getiriyor: Neden acaba Rus entelijensiyası ile benzer bir yolu tercih etmediler?

Bu soruyu cevaplamak başka bir yazının konusu olsun. Çünkü başlı başına böyle bir konu, müstakil bir yazı olmayı hak ediyor. Yine de kıssadan hisse spekülatif bir cevap verebiliriz. Anadolu'da bir söz vardır: "Yarım doktor candan, yarın imam imandan eder". Yoksa bizimkilerde böylesine bir beceri ile kurulmuş gerçeklik içinde hareket etmiş olmasınlar. Yani ilk kez Osmanlı entelijensiyasının ve söyleminin yirminci yüzyılın ilk çeyreğindeki hüznü, mağlubiyeti, mağduriyeti, masumluğu, bilgeliği Anadolu (miti/coğrafyası) ile görünürlük kazanmaya başlamış olmasın. Elbette, eski kuşaklara tam karşıt olarak, çağdaş kuşakların alaycı Anadolu kavrayışlarının altında ise baba-

katilliğinden mustarip babalık pozisyonu heveskarlıkları olmasın.[9]

Batı uygarlığının yarattığı "gerçekçi" evrensel söyleyişler, vazgeçilmez bir iklimin atmosferi olarak Anadolu'da da üretilmedikçe, Anadolu üzerinden yapılacak bir tartışma yüzleşmeye ve insanın sömürüsüz bir dünyada varoluşuna giden yola açılamayacaktır. Nitekim "geçikmiş modernliğin" ergenlik muhabbetlerine girip olgunlaşmayı engellediğine sık sık tanıklık edilmektedir.

Yine de şunu ifade etmek gerekir ki, Batı uygarlığının yarattığı "gerçekçi" evrensel söyleyişler, vazgeçilmez bir iklimin atmosferi olarak Anadolu'da da üretilmedikçe, Anadolu üzerinden yapılacak bir tartışma yüzleşmeye ve insanın sömürüsüz bir dünyada varoluşuna giden yola açılamayacaktır. Nitekim "geçikmiş modernliğin" ergenlik muhabbetlerine girip olgunlaşmayı engellediğine sık sık tanıklık edilmektedir.[10] Oysa Çehov, Gogol, Lermontov, Turgenyev, Tolstoy, Dostoyevski vd. takip edildiğinde, artık o sonunda gidilmeyen köy; mekân/yer/insan/ilişki ne varsa sırf güzellemeden ibaret kalmaktan kurtulmaktadır. Hikâyeler bozulmak ya da yerinde (pastoral) güzellemelere yer açarak sürmek zorunda kalmaktadır. Bu da gerçekçiliğin gün yüzüne çıkmasını sağlamaktadır. Anadolu için de gerekli olan bunu gün yüzüne çıkarmaktır. Dolayısıyla Anadolu güzellemelerden çok taşra insanının, taşraya gelen insanın, taşradan kaçan insanın, taşradan kaçacak insanın, taşralı ilişkilerin tartışıldığı bir yer olursa, gerçek olmaya başlar, dokunulabilir ve tanınabilir hale gelir. Her şeyden önce Anadolu'yu ya da taşrayı deneyimlenebilir kılmaya yol açacak bu tutum, insanın kendisi hakkında

[9] Orhan Tekelioğlu sık sık *Radikal*'in pazar eki *Radikal İki*'de popüler sit-com'lar ve televizyon dizilerini eleştirel teorinin olanaklarını kullanarak değerlendiriyor. Bu değerlendirmeler bizim ifade etmeye çalıştığımız yaklaşımın geliştirilmesi açısından önemli veriler sunuyor. Toplumsal dönüşüm kodlarının anlaşılması, bunların nasıl toplumsal-kavramsal imbikten geçirildiği ve bu geçirilenlerin bilinçaltımıza nasıl çoktan yerleşti(rildi)ği, dolayısıyla bilincimizin sorumluluğunun nasıl devre dışı kalmaya yöneldiği gösteriliyor. Tekelioğlu ısrarla yukarıda ifade edilenlere ilişkin olarak 21. yüzyılın ilk on yılındaki televizyon dizileri ya da popüler sinema ürünlerini incelediğinde "baba-katli"nin tadını çıkarmak ile ne kastedildiği daha basit bir şekilde ortaya koyuyor. Yeni kuşaklar Anadolu ile kurdukları ilişkide alaycı, sarkastik ve ironik dile sarılarak, karikatür tipler/karakterler/mekânlar yaratıyorlar, erken dönem cumhuriyetin tutkulu kuşaklarının tam aksine Anadolu'nun taşralılığının ezeli ve ebedi olduğunu ilan edecek tavırlardan vazgeçmiyorlar.

[10] Gregory Jusdanis, *Geçikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli Edebiyatın İcat Edilişi*, çev. Beril Eyüpoğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

düşünmesini de sağlar.

Taşra insanın içine düşmeye başladıkça dertler, sorunlar ve sevinçler mistikleştirilmeye/ötekileştirilmeye ihtiyaç duyulmaksızın yaşanabilir hale gelir. *Bir Zamanlar Anadolu'da*'nın Anadolu'su taşradır. Salt güzellemelerden ya da "orada bir köy var" tadında yapaylaştırmalardan uzaktır. Bu yüzden filmdeki taşra, tam da yukarıdaki gerekçelerle üzerinde daha fazla düşünülmeyi hak etmektedir. *Bir Zamanlar Anadolu'da* gecenin karanlığından, karanlığı yaran yapay ışıklardan ve evrene harikulade görünüm kazandıran yıldızlı gökyüzünün doğal aydınlığından, elektrikten, mumdan, ateşten, sabahın gün doğumundan yavaş yavaş öğlenin dikbakışlı güneşine kadar süren bir günü görücüye çıkarmaktadır. Görücüye çıkarttığı hikâye zamanının çoğunu ışığın ve gölgenin yarattığı silüetlerde sıkışmış insanlar doldurmaktadır. Dostoyevski'nin deyimiyle bu "insancıklar", zorunlu rollerindeki ciddiyetten, işbilirlikten, işbitiricilikten, erken cumhuriyet aydınlarına pelesenk olduğu gibi masumluktan, mağdurluktan ve bilgelikten ödün vermiyorlar, yan karakterler de böyleler! Ceylan izleyicisine Rus gerçekçi yazınının kurduğu taşra gibi bir sahne kuruyor: *Utançlar da sevinçler kadar anlaşılmaya değer.*

Bir Zamanlar Anadolu'da'da toplam altı ana erkek karakter izleyicinin karşısına çıkmaktadır. Onlardan biri Doktor Cemal. Doktor Cemal otopsisini yapacağı adamın (cesedin) karısına baktığında, bütün geceyi ayakta geçirmiş biri olmaktan çıkıp aldatma-aldatılma sarmalındaki gerçeğin bir parçasına dönüşmektedir. Onun için artık geçmiş şimdisi ile iç içedir. Kocasını aldatan, sevgilisine bir veda bile edemeden *a-pathetic* bir tarzda evin yolunu tutan

kadın, Doktor Cemal'e kefaretini ödemesi için farkında olmadan "domuz bağı ile diri diri gömülmüş" bir ceset bırakmaktadır. Tüm film boyunca her şeyi sessizce sorgulayan Doktor Cemal, artık kendi kaçışının zorunlu

kefaretini ödemeye çoktan başlamaktadır; çünkü filmin sonunda cesedin kanı ellerine değil, yüzüne bulaşır. Bu yüzündeki kandan kurtulmanın yolunu, aşkı ve sevdiği kadın için arkadaşının canına kıyan bir katilin öldürme olayını sıradanlaştırmakta bulur. Kim bilir, doktor da aldattı ya da aldatıldı ama en nihayetinde geçmiş ilişkinin yükünü üzerinden ancak şimdi atabilmektedir.

Elbette Anadolu sadece *Bir Zamanlar Anadolu'da*'da anlatılan hikâye ve karakterlerin tiplemelerinden ibaret değildir. Burada taşra kavramına yeniden dönmek gerekmektedir. İki tür taşra vardır. Birincisi coğrafyanın taşrası, ikincisi insanın taşrası. İlkinde coğrafya yani mekân düşüncesi, ikincisinde insan yani zaman düşüncesi önemlidir. İlki için Tolstoy ve Lermontov ikincisi için Dostoyevski, Franz Kafka, Elias Canetti, Louis-Ferdinand Celiné ve Theodor W. Adorno temel örnek olarak kabul edilebilir.

İnsanın taşrası içimizdeki taşradır: Bilincimizde, eylemimizde, alışkanlıklarımızda dışavurduğumuz ve bizi başkalarının imgesinde tanınmaz kılacak bedenimize yapışık taşradır. Bir Zamanlar Anadolu'da'da henüz böyle bir taşra yeterince yoktur. İnsanının taşrasının gösterilebilmesi/aydınlatılabilmesi için gerçekçiliğin ayakları üzerinde durması ve travmalara bakabilecek entelektüel bir atmosfere hazır olması gerekmektedir. İnsanın "sonuna kadar" modernleşmeye, kentlileşmeye ve bireyselleşmeye doğru ilerlerken başından geçen yoksulluk, yoksunluk, zenginlik, sıradanlaşma vb. deneyimlerin içine yerleşebilme yeteneğine sahip olması gerekmektedir. Dolayısıyla insanın taşrası, insanın kendi çelişkili varoluşlarının sergilendiği noktada anlamlandırılabilir. Bir başka deyişle kendi çelişkilerinin, kendi mistikleştirmelerinin, ötekileştirmelerinin, yabancılaşmalarının mücadelesini göstermeye ve sırrının çözülmesinin sağlanmasına ve kendini açık etmeye ihtiyacı olduğunda görünebilir hal alır. İnsanın kendi taşrasından ya da insanın taşrasından söz etmesi için kendisini hazırlaması gereken bazı anlar vardır; çünkü yıkım, yüzleşme, özür, egonun parçalanması, kahramanlığın paradigmatik kaybı veya tam aksine yücelme, güçlenme, tarihselleşme durumları yaşayabilir. Belki her şeyi baştan düşünebilmek ve yeniden kurabilmek cesareti olması gerekir, aksi takdirde insanın taşrasına girmek de görmek de zordur. *Bir Zamanlar Anadolu'da*'da bu yüzden insanın taşrasına dair derin izleri aramak yerinde olmayacaktır. Çünkü hiçbir karakter bu tarz

bir yenilenmeye ve kurmacaya adım atmaz. Kısacası insanın taşrası coğrafyadan kurtulmuş coğrafi fikrin içine düştüğü, kendisine ait olmayan huzursuzluk yerinin mekânıdır; yersiz-yurtsuzluğun yurdudur; zorunlu sürgünlüğün eksiltemediği düşüncenin taşrasıdır. *Bir Zamanlar Anadolu'da*'da böylesine bir taşra ortaya konmamaktadır. *Bir Zamanlar Anadolu'da* coğrafi taşra ile insanın taşrası arasında bir yerde, hatta coğrafi taşraya daha yakın durmaktadır. Coğrafi taşra ne kadar yerel ve somutsa[11], insani taşrada o kadar genel/evrensel ve soyuttur. *Bir Zamanlar Anadolu'da* bu anlamlarıyla çoğunlukla yerel ve somut olanı, "gitmesek de, gelmesek de" aidiyetlerin neşrettiği yeri işaret etmektedir ve bunu olağanüstü görüntülerle karanlıktan aydınlığa doğru taşımaktadır.

Fakat ortaya çıkacak itirazları bir nebze olsun cevaplayabilmek adına *Bir Zamanlar Anadolu'da*'nın coğrafi taşradan daha çok olduğu bir sınırı da ifade etmek yararlı olabilir. Lermontov'un *Çağımızın Bir Kahramanı*'ndaki Peçorin göz önüne alalım: Peçorin'in yaptıkları, yapma biçimi ve yaptıklarını başkalarına sunma biçimi. Bunlar, sadece ondokuzuncu yüzyıla, o yüzyılın Kafkasya'sındaki insana ait değildir. Peçorin bir insan olarak, insanı kendi taşrasında tutarak kendine yakınlaştırmaktadır, hiç şüphesiz bu kadarını Ceylan'ın karakterleri de başarmaktadır. Zaman zaman insan kendini nasıl Peçorin olarak duyumsamak zorunda kalıyorsa filmdeki karakterler de aynı duyumsamayı zaman zaman sağlamaktadır. Peçorin'in düello eden, boş

[11]Burada kastedilen Koç ve daha çoklarının kendi özgün yollarında kurmaya çalıştıkları "kavrayış zenginliği" değildir. Aslında onların duruşundaki zenginlik, Montesquieu'nun *İran (Acem) Mektupları*'ndaki, J.J. Rousseau'nun *Emile*'indeki, Gustave Flaubert'in *Duygusal Eğitimi*'ndeki tanınma ve tanıma izleğine bakıldığında, biraz daha anlaşılır hale geliyor. Belki de en uzak durmak istedikleri düşüncelerle, örneğin Avrupamerkezcilik ve şarkiyatçılıkla tam da yerellik/özgünlük/birlik ve köken arayışları ya da bir kökene bağlanma sırasında yaklaşıyorlar. Ahmet Çiğdem bu durumun neye denk düştüğünü şöyle belirliyor: "Böylece sağ-kanat entelijansının yahut muhafazakâr kitlenin filistenizmini, anti-elitizmini ve toplumsal olan her şeyin sonunda kendisinin istediği bir mecraya döneceği ve orada akmaya devam edeceği umudunu anlama imkânını buluruz. Yerlilik iddiasının tarihe ve toplumsal gerçekliğe karşı kendini sınaması milliyetçiliğin, popülizmin ve irredentizmin (ülkenin kaybettiği toprakları geri isteme-b.e.) totolojik mantığında kesin ve belirlenmiş bir mahkûmiyet olarak bulunur. Ancak bu mahkûmiyet teşebbüsün sözde-asaletini ortadan kaldırmaz, gerçeklik neyi buyurursa buyursun, teşebbüs haklı olacaktır. Böylece yerlilik iddialarının tarihsel sürekliliğine varırız. Başarıların yerliliğe, başarısızlıkların 'yerli olmayışa', 'yerli olmayanlara' kolaylıkla havale edildiği bir süreklilik. Nazizmin kurumsallaştırdığı türden bir süreklilik" Ahmet Çiğdem,*Taşra Epiği: "Türk" İdeolojileri ve İslâmcılık*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2001s. 66. Çiğdem'in bu sürekliliği gösterdiği örneklemenin mutlaka, Koç'un çabasını anlamlandırmak açısından yeniden ele almak gerekir. Ayrıca Çiğdem'in a.g.e.66. sayfadaki 2. dipnotuna bakınız.

vaatleri ya da aldatıcı yarışmaları hayatının merkezine koyan tutumu ile *Bir Zamanlar Anadolu'da*'nın karakterleri gece boyunca yarışacak kadar çok atışabilirler. Filmde herkes kendi üstünlüğünü ve haklılığını ispat etmek istercesine kendisi ve birbiri hakkında atıp tutar. Sanki haklı olsalar bir şey değişecekmişçesine, oysa onlar da Peçorin gibi kazandığı düellonun ödülünden vazgeçmeye dünden hazırdırlar. Çünkü coğrafi taşrada hiçbir şeyin değişmeyeceğine ya da zaten değiştirilmemesi gerektiğine olan inanç tüm gerçekliğin üstündedir.

Ceylan verdiği bir mülakatta filmdeki bu karakterlerin boş-sözlerinin, atışmalarının doldurduğu bir evrenin içine neden gündelik siyaseti sokmadığını, onun yerine "manda yoğurdu"nu soktuğunu şöyle açıklar: Gündelik siyaset geçicidir, bu geçici olanın peşine takılıp kalmak asıl mevzudan uzaklaşmak olur. Bu, siyasetin sadece ideolojik konumlanmalarla ya da mistikleştirme, ötekileştirme, yabancılaştırma gibi hazır çabalarla birlikte anlaşılmaması gerektiğini kısaca özetlemektir. Bir başka ifade ile siyasetin terimleriyle siyaset konuşmamanın siyasalı ortadan kaldırmadığını düşünmesinin ifadesidir. O halde gündelik siyaset taşrada manda yoğurdudur, hatta öyle ki, manda yoğurdu gündelik siyasetin ruhudur.[12] Bu yüzden gecenin karanlığında bir takside sarfedilen o boş-sözler, bedenin mekânsal olarak taşranın siyasetini nasıl içselleştirdiğini göstermektedir. Bütün bunlar bir kez daha Ceylan'ı Rus gerçekçi yazınındaki coğrafi taşra yazarlarına yakınlaştırmaktadır.

Ceylan'ın coğrafi taşra anlatısındaki imgeler sadece siyaset ve siyasal arasındaki ilişkiyi değil, aynı zamanda taşra ruhiyesinin ne olduğunu da ortaya koymaktadır. Boş-sözlerle, boy ölçüşmelerle, arkadan konuşmalarla, çabucak parlayıp çabucak sönmelerle, birbirine efelenmelerle, erkekçe oyunlarla,

[12] Belki Ceylan sinemasının taşra ile cebelleşme biçimi ile sinemamızın yalnız kurdu Yılmaz Güney'in taşrası daha da yakınlaştı denilebilir. Sinema tarihçiliğinin genç-kuşak içindeki önemli temsilcilerinden Zahit Atam'ın Güney ve Ceylan sinemaları arasında yaptığı karşılaştırmadaki birçok tespite katılıyoruz, taşranın ele alınma biçimi açısından da bu karşılaştırmanın *Bir Zamanlar Anadolu'da* üzerinden kurulabileceğini düşünüyoruz. Birgün gazetesinde çok severek okuduğum makalelerinde —*Bir Zamanlar Anadolu'da*'yla ilgili en az 7-8 tane var— Atam, kimi kez kategorikleştirme çabasına giriyorsa da, Ceylan sinemasını sadece Güney ve Zeki Demirkubuz ile birlikte tartışmanın ötesine taşıyarak, İran sineması ve Asghar Farhadi ile Avrupa Eleştirel Gerçekçiliğinin temsilcileri ile kıyaslamasını da Ceylan sinemasının ufkuna bakabilmek açısından önemli bir işaret olarak algılıyoruz. Eğer bu işaretlerin doğrulanması söz konusu olursa yeni dönem Ceylan sinemasının giderek insanın taşrasına daha çok adım atacağını düşünüyoruz.

mazlumluğa çabucak gönül indirmelerle, feragat ettiklerinden anında kumdan kaleler hatta sırça köşkler yaratmaya yönelen söylemleri yaratmalarla, birbirini statüyle ezmelerle ortaya çıkan aslında çocukça bir ölçünün büyüklerin de dünyasının gerçeği olduğunu göstermektedir: Sidik yarışı.

Ceylan'ın coğrafi taşra anlatısındaki imgeler sadece siyaset ve siyasal arasındaki ilişkiyi değil, aynı zamanda taşra ruhiyesinin ne olduğunu da ortaya koymaktadır. Boş-sözlerle, boy ölçüşmelerle, arkadan konuşmalarla, çabucak parlayıp çabucak sönmelerle, birbirine efelenmelerle, erkekçe oyunlarla, mazlumluğa çabucak gönül indirmelerle, feragat ettiklerinden anında kumdan kaleler hatta sırça köşkler yaratmaya yönelen söylemleri yaratmalarla, birbirini statüyle ezmelerle ortaya çıkan aslında çocukça bir ölçünün büyüklerin de dünyasının gerçeği olduğunu göstermektedir: Sidik yarışı.

Bu yarış coğrafi taşranın tüm rekabetlerinin altında yatan nafile bir hatıraya işaret etmektedir. Birisi ne kadar uzağa işerse kazanılan mesafe kadar güç, şan ve basiret yaratmış olacaktır. Bu imge varlığını gündelik siyasetin her alanında da yaşatmaktadır: Okullardaki "münazara yarışmaları"nda, ebeveynlerin çocuğum bir kere "pipini göster" tutumlarında, parlamentodaki "nasıl çaktımcı eyyamcılığı"nda, medyada haber verememe konusunda yarışan müşkülpesentliklerde her gün yeniden üretilmektedir. Ceylan'ın başarısı işte bunu, imgesel olarak somut dünyalarımıza taşımasında yatmaktadır.

Lafı Gediğine Koy(ama)mak: *Bir Zamanlar Anadolu'da*'nın karakterleri ve birçok taşralı için ilginç bir gerçek vardır: İnsan taşrada ne yaparsa yapsın, nasıl düşünürse düşünsün, nereden başlayıp nereye varırsa varsın, hangi sonuca ulaşmış olursa olsun çoğunlukla hegemonya tarafından kâile alınmayacağını bilir. Bu nedenle lafı gediğine koyamaz ya da koyduğunu sanıp yeniden koymak zorunda kalır. Taşradaki karakterlerin yanılsamasının temelinde iki şey vardır. Birincisi, taşrada kaba güçlerin tasnif ettiği doğallaştırılmaya çalışılan bir düzen vardır, bu düzen onun bürokratik hiyerarşisinin de düzenidir; ikincisi, taşra devrimci düşünceye büsbütün yabancıdır.

Taşra düzeninin varlığı *Bir Zamanlar Anadolu'da*'daki her aşamaya ve her âna sirayet etmektedir. Savcı Nusret ile Doktor Cemal, Savcı Nusret ile Komiser Naci, Savcı Nusret ile Muhtar, Doktor Cemal ile Komiser Naci, Doktor Cemal ile Arap Ali, Doktor Cemal ile Kenan, Komiser Naci ile Arap Ali, Komiser Naci ile Kenan vd. arasındaki karşılaşmaların ve diyalogların tamamı bunun örneklerini vermektedir. Ancak bu kişileri birbiriyle bu derece mırıltıyla konuşturtan ve çekimser bırakan şey sadece "düzensi bir düzen"in/taşra düzeninin mutlaklığına inanmalarıdır.

Taşra düzeninin mutlaklığına inanma ikinci bir adımın atılmasını zorlaştırmaktadır. Çünkü böyle bir düzende eleştiri ortaya çıkmaz.[13] Zaten eleştiri varsa, değişimi ve kendi varlığını ortaya koymak isteyen arzulu insan var demektir. Eğer eleştiri mırıltı olsaydı, her şikâyet ve farklı bir hallenme değişime neden olur(du). Nitekim eleştiri sadece bir mırıltı, şikâyetlenme ve yazıklanma konuşması olmadığı için değişime yol açmaktadır. Çünkü eleştiri sadece bir boş-söz/laf sarfiyatı değildir, aksine o lafı gediğine koymak ister. Çünkü lafı gediğine koymak, insanı süreklilik arz eden sonuçsuz geri çekiliş ve ileri sürülüşlerden kurtarır. Bir yerleşme ve başkaldırı imkânı sağlar. O halde eleştirinin yokluğu üzerine düşünmek, bir taşralının arzusunu anlamak açısından değerlendirme konusu yapılmak zorundadır. Yani taşralı için lafı gediğine koymak, aslında kendisini ele vermektir ve bu ele verme zorunlu olarak hegemonya ile karşı karşıya

Zaten eleştiri varsa, değişimi ve kendi varlığını ortaya koymak isteyen arzulu insan var demektir. Eğer eleştiri mırıltı olsaydı, her şikâyet ve farklı bir hallenme değişime neden olur(du). Nitekim eleştiri sadece bir mırıltı, şikâyetlenme ve yazıklanma konuşması olmadığı için değişime yol açmaktadır.

[13] Jusdanis'e göre on dokuzuncu yüzyıldan itibaren "eleştiri pratiği kültürel siyaset ile" örtüşmektedir. Bu yüzden ilk eleştirmenler kuşağı Yunanistan'da eleştiri kuramlarına dayanan profesyonellerden değil, farklı kamusal işlerle meşgul deneme yazarlarının arasından çıkmıştır. Bu durum halen büyük ölçüde böyledir. Yani profesyonel ve akademikler dile ve popüler olana yönelirler ama kamusal alanın çözümlenmesinde meslekten olmayanların büyük rolü vardır. Bunu Jusdanis önemli bir avantaj olarak görüyor. Jusdanis, *Geçikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, ss. 201-203. Benzer bir çözümlemeyi, eleştirinin tarihsel görevini açıklarken Terry Eagleton da yapıyor. Ona göre, başlangıç itibariyle eleştiri "mutlak iktidara karşı" olarak doğmuştur ve ilk eleştirmenler kuşağı kamusal alanı ve bireysel varoluşunu korumak isteyenlerdir. Bunlar meslekten olmayan yazarlardır. Terry Eagleton, *Eleştirinin Görevi*, çev. İsmail Serin, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 11.

kalmaktır. Biraz daha açarsak, hegemonyaya kendini feda ederek ya da etmeyerek, kendini hissettirmek, varlığını varoluşun sıradan bir parçası olmaktan alıkoymaya çalışmaktan başka bir şey yapmaz. Bu dolayım bile taşralıyı korkutur. Bundan ötürü *Bir Zamanlar Anadolu'da*'daki karakterler bir türlü lafı gediğine koymak için diretmezler. Bunun yerine hegemonyayı onarmak ve geliştirmek istercesine yüz yüze gelmez, sinizmlerini aşmaz ve diyaloglarını boş bir evren içinde sıradan/alışıldık şekilde tekrarlamayı seçerler. Hiçbir şeyi kesintiye uğratamazlar.

Örneğin kendine yabancılaşarak konuşan Savcı Nusret, Doktor Cemal'in zekâsına inandıktan sonra kaçamak bir şekilde ona kendisini vermeyi seçmektedir. Önce "bir arkadaşın karısı" olan karısı, sonra "karısı" oluverir ve muammalı bir ölümden kadınların ne kadar tehlikeli olabileceğine doğru ilerler. Aslında bu ele vermede bile, o güzel karısının karşısındaki havai duruşunu korumaya çalışan birisinin, Clark Gable'ın edası vardır. Düpedüz karısı ona bir ceza kesmek istemiş de olsa kesememiştir; çünkü havai olanın hegemonik statüsü bu cezaya vicdanen bağlanamaz, hissedemez.[14] Bu yüzden

[14] Adorno'nun bu konuda mükemmel bir fragmanı vardır. Kısaca şöyle diyor: "Sonunda huzur: Gazetelerin birinde bir işadamının ölümünün ardından yazılmış bir anma yazısında şu cümle göze çarpıyordu: 'Vicdanın rahatlığı, kalbinin iyiliği ile yarışırdı'. Kederli dostların böyle durumlarda kullanılan o şatafatlı üslupla yaptıkları bu gaf, iyi kalpli merhumun vicdani kaygıdan yoksun olduğunun böyle bir dil sürçmesiyle ağızdan kaçırılması, cenaze alayını en kısa yoldan hakikatin alanına ulaştırıyor. Eğer yaşı ilerlemiş bir insan son yıllarında eriştiği olağanüstü huzurlu ruh halinden ötürü övülmekteyse, yaşamının bir alçaklıklar dizisi olarak geçtiğine hükmedebiliriz. Heyecanlanma huyundan kurtulmuştur. Vicdanın rahatlığı, yüce gönüllülük olarak sunulur: Her şeyi bağışlayan çünkü her şeyi fazlaca iyi anlayan birinin yüce gönüllülüğü. Kişinin kendi suçlarıyla başkalarınınkiler arasındaki alacak verecek hesabı, yarışı daha önce bitirenin lehine bir sonuçla kapatılır. İnsan bu kadar uzun bir yaşamdan sonra kimin kime nasıl bir kötülük yaptığını ayırt etme yeteneğini de yitirmiştir. Evrensel yanlışlık gibi soyut bir

Savcı Nusret taşranın ruhunun parçası olmayı sürdürmektedir; sükûnetini korur ve Doktor Cemal'e sınır koyarak, şikâyetlenmeyi sürdürür. Benzer durum *Bir Zamanlar Anadolu'da*'nın yan karakterleri için de geçerlidir. Otopsi memurunun Doktor Cemal'in verdiği kararın yanlışlığının peşine düşememesi, polis memurunun Komiser Naci'nin yanlışını yargılayamaması, katil Kenan'ın zihinsel özürlü kardeşinin kola isteğinin peşine düşememesi benzer motivasyonlardan beslenmektedir.

Taşra düzeninin/düzensi düzenin varlığı ve devrimci bir tahayyülün yokluğu nasıl taşranın hegemonyayı onaylaması ise, aynı zamanda durağanlığın, doğal oluşun ve sahtenin çekiciliği de sorgusuz/verili samimiyetin onaylanmasıdır. Bu onaylamalar sadece vicdanları değil, samimiyet, sağduyu ve hoşgörü kavramlarını da temize çıkarmaktadır, rahatlatmaktadır. Toplumsal sorumluluğun yokluğunda, Adorno'nun deyimiyle "somut sorumluluk"un teklifsiz ve tekinsiz şekilde terk edilmesi sağlanmış olur. Bunda elbette söz konusu edilenin anlaşılırlığının yitmesinin yeri büyüktür. Örneğin *Bir Zamanlar Anadolu'da*'nın kahramanlarının iletişimsiz iletişimi, mırıltıları ve anlaşılmaz boy ölçüşleri kuramadığımız empati ve sempati girişimleri nedeniyle, "somut sorumluluk"tan kurtulmasına yol açmaz mı? Peki, bu, *Bir Zamanlar Anadolu'da*'ya rağmen sürdürülebilir mi? Orada bir köy var uzakta türü Anadolu imgesi yerine taşra olarak Anadolu orta yere yerleşiverir mi? Elbette bu sorulara verilecek cevap, eleştirinin köklenmesi sağlanmadıkça, evet olur. Yani Doktor Cemal'ler daha çok yaşamaya devam eder. Çünkü *Bir Zamanlar Anadolu'da*'nın yüzeyde siyasetten arınık, derinlikte ise sonuna kadar siyasal olan dilinin yakaladığı abartısız eleştirel dil, hem taşrayla barışmayı hem de sırrı ifşa ederek de yaşanabileceğinin davetini sunmaktadır. Böylece coğrafi taşradan insanın taşrasına yönelmek gerektiği, artık hiç olmadığı kadar gerekli olmaktadır. En azından bu, lafı gediğine koymak arzusunun gerçekleşmesini sağlar. Honoré de Balzac'ın dediği gibi "umut, arzulayan bellek"tir. O bellek coğrafi taşradan daha sorunlu/içsel ve karmaşık olan insanın taşrasını açık etmek için gereklidir.

---

kavramın ışığında her türlü somut sorumluluk da silinir" Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak-Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 25.

Ateş Olmayan Yerden Duman Çıkmaz: Eğer bellek içsel ve karmaşık olan insanın kendi taşrasıyla yüzleşmesini sağlarsa, artık coğrafya önemsizleşir dedik. Bu iddiamızı açıklamak için sinema tarihinin bir başka örneğini kısaca hatırlatalım: Akira Kurosawa'nın *Rashomon* filminde bir cinayetin izi sürülür. Cinayet ormanda yaşanır ve dört kahramanı vardır: Karısıyla ormandan geçmekteyken öldürülen bir adamcağız/samuray, ormanda yaşayan bir eşkiyacağız, cinayete tanıklık edip etmediği kesin olmayan ama kesinlikle samurayın cesedini bulan bir orman köylüsü adamcağız ve öldürülen adamın/samurayın karısı olan bir kadıncağız. Filmin konusu da ormandaki cinayet ile kaderleri kesişen bu insanlar arasındaki olup bitenlerdir. Film bir mahkeme sahnesinde cinayetin kahramanlarının/unsurlarının tanıklıkları işiten başka/ikinci elden anlatıcılarla (Budist rahip, oduncu ve hizmetkâr) başlar. Bu ikinci elden anlatıcılar sağanaktan kaçarak sığındıkları bir eski tapınağın harabe kapısının altında, ormandaki cinayetin hikâyesini anlatırlar. Birbirlerini içine düştükleri hayreti ve kendi "sahici" yaklaşımlarına inandırmaya çalışırlar. Aslında hikâyenin özetini iki söz oluşturur: i) İnsanoğlu zayıftır, o yüzden yalan söyler. Hatta kendine bile! ii) İnsanlar kötü şeyleri unutmak ve yalan da olsa iyi şeylere inanmak ister. Böylesi daha zahmetsizdir.[15]

[i) İnsanoğlu zayıftır, o yüzden yalan söyler. Hatta kendine bile! ii) İnsanlar kötü şeyleri unutmak ve yalan da olsa iyi şeylere inanmak ister. Böylesi daha zahmetsizdir.

İkinci elden anlatıcılar belki de sağanak dininceye dek, zaman geçirmek ve içine düştükleri dehşetin yükünden kurtulmak için haydutun samurayı nasıl öldürdüğünü ve karısına nasıl tecavüz ettiğini anlatmaktadırlar. İş olsun torba dolsun, misali. Her anlatıcının hikâyesinin yarattığı etki o kadar

[15] Film 1950 yılında Kurosawa ile birlikte Shinobu Hashimoto tarafından senaryolaştırılmış ancak filmin senaryoya konusunu veren hikâyesi Japon kısa hikâye yazarlarının öncüsü Ryünosuke Akutagawa'dır (1892-1927). Akutagawa 1915 ve 1922 tarihlerinde yazdığı Rashomon ve Çalılıklar Arasında adlı iki kısa hikâyesi ile Kurosawa'nın filminin oluşmasına yön verir. "Demek ki insanoğlu, gün doğunca uçup giden bir çiğ tanesi gibi fani ve ömrü de çakıp sönen bir şimşek kadar kısacık... Yani bir varmış, bir yokmuş... Söyleyecek başka bir şey bulamıyorum efendim... Yazık oldu zavallıya; çok talihsiz bir insanmış..." Her iki hikâyenin de özgün halleri için ayrıca bkz.: Ryünosuke Akutagawa, "Raşomon", "Çalılıklar Arasında", içinde *Raşomon ve Diğer Öyküler*, çev. Oğuz Baykara, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010, ss. 11-18; 146-158.

inandırıcıdır ki, izleyici anlatılanları kendi kuracağı sahnede yargılayarak karara varmak zorundadır. Bunu başarmak isteyen izleyici sahneyi kendisi kurmalıdır ve bu kurulan sahne dördüncü sahne olacaktır. İlki olayı yaşayanların, ikincisi olayın tanıklarının, üçüncüsü bunu izleyiciye aktaranların tekrar tekrar kurdukları sahnedir. İzleyicinin dördüncü sahneyi kurması ve *deus ex machina*'nın yolundan gitmesi gerekir. Kahramanların yaşadıklarını aktaran aktarıcılar öyle bir atmosfer kurarlar ki, cinayetin unsuru olanlar hem masumiyet hem de canilik mertebesini kazanır. Artık sadece izleyici için tecrübe, sezgi ve inanç yol gösterebilir.

Rashomon'daki cinayetin çözülmesi için acemilik veya profesyonellik, şüphe veya akıl yürütme hiçbir işe yaramaz, belki dogmatik davranmak yol gösterici olabilir. Cinayetin ve cesedin varlığı, ateş olmayan yerden dumanın çıkmayacağını kanıtlar ama gerisi, şüphenin dehlizinden çıkmak için dogmatizm limanına sığınmadan nasıl çözülebilir. Çözüm *ya* keskin kılıcın dokunmasındadır *ya da* herkesin kabul ettiğini inkâr etmeden ortadan kaldırmaktadır; tıpkı bilimlerin paradigma değişikliklerinde olduğu gibi. Yani *ya* şeriatın kestiği parmak acımaz diyerek "kör saatçi"ye inanmak *ya da* katili bulmaktan vazgeçmek için cinayetin ve cesedin asla varolmadığını göstermek, aklın mucizevi bir oyun kurduğunu ileri sürerek yeni bir paradigma icat etmek gerekir. Modern insan birinciyi kendi iddialarına ters bulur ve ikinciyi tercih ederek kendine olan güvenini ortaya koyar. Yani coğrafi taşralının yapamayacağına modern insan yeltenmiş olur. Bu yüzden cinayetin varlığına ve cesedin bir delil olarak başvuru kaynağına dönüştürülmesine hayır demez. Ancak aşırı şüpheci olan modern insan paradigmayı her şeye rağmen sorgulayabilirler de, ama nihayetinde şüpheye de sonsuz bağlılık duymaması gerektiğini bilir. Dolayısıyla onun bu doyumsuz bilme durumu ve bu doyumsuzluğuna çare olarak üretecekleri, insanın taşrasının paradoksal ve karmaşık yapısının ortaya konabilmesinin fırsatını verir.

Oysa *Bir Zamanlar Anadolu'da*'da böylesine bir cinayet ya da bu içsel karmaşık sorgulamayı yapan birileri yoktur. Elbette bir cinayet vardır, katil itirafçı olur ve cesedi buldurur. *Bir Zamanlar Anadolu'da* ilk ağızdan tanıklara tanıklık edilir ve sahne izleyiciye "dolayımsız" olarak gösterilir. Bu yüzden mucizeye, paradigma değişikliklerine ve gereksiz sorulara mahal yoktur. Yani

Kurosawa ya da Dostoyevski'de psikolojik hava, *Bir Zamanlar Anadolu'da*'nın asıl *"aura"*sını oluşturmaz. Ateş yanmıştır ve bu duman o ateşindir, zaten ateş olmayan yerden duman çıkmaz, görünen köy kılavuz istemez türünde bir durumdur ortadaki. Ceylan bu noktada Rus gerçekçi yazınındaki insanın taşrasıyla ilgilenen yazarlarından uzaklaştığı kabul edilebilir.

Ancak Ceylan klasik anlatıdan aldığı enerjiyi, cinayet dolayımıyla Anadolu üstündeki örtüyü kaldırmak ve açıklık kazandırmak adına pozitivizmin nedenselliğine kurban etmektedir. Bu tespit *Bir Zamanlar Anadolu'da*'ya dair bir olumsuz yargılamayı beraberinde getirmektedir. Ancak bu olumsuzluk bir hata değildir. Bu yüzden daha dikkatli olmayı ve hata hakkında iki kere düşünmeyi gerektirmektedir. Nitekim Ceylan'daki pozitivist fazlalık[16], fark edileceği üzere söz konusu olumsuzlanmanın aşılmasına yol açmaktadır. Olumsuz konumu, insanın taşrasında bir uyanışa, coğrafya olarak Anadolu'nun belleğinin anımsanmasına ve bu anımsanmanın nasıl bir tarihe yeniden can vermeye başlayacağına ilham verebileceğine işaret etmekle yetinir. Çünkü filmdeki adamların hayali kadınların gölgesindeki yaşamları, oldukça yüzsüzdür. Eğer onların personaları kendi taşralarıyla yüzleşebilseydi her yeri

[16]Buradaki fazlalık, nedensellik, olay örgülerinin tutarlılığı ve kişisel deneyimlerin ortak bir mekâna ve tedaviye cevaz vermesi ile belirginleşir. Bu olumsuzluk, *Bir Zamanlar Anadolu'da*'daki katmansızlığı olumlu görünüme çevirir. Bir başka ifade ile Rashomon'un ya da klasik romanın/epiğin gerçekçi anlatılarının ortaya koyduğu belirsizlik bu noktada terk edilir. Rashomon'un yarattığı metafizik derinlik *Bir Zamanlar Anadolu'da*'da olgusal bir yüzeyde işlemeye başlayarak, çatışmanın/arayışın haklılık mevzusu olmaktan çıkmasına ve muğlâklığın çözümsüzlük olarak kalmasının uzaklaştırılmasına yol açar. Böylece kefaretin ödenmesine dair yargıcın/tarih yazıcısının/insanın taşrasının işini kolaylaştıracak bulgu, temel hamleler ve alışkanlıklar öne çıkar. Örneğin Enzo Traverso tarihyazımı literatüründeki tartışmalarda ortaya çıkan tarih olgusunu incelediği çalışmasında tarihle yüzleşememenin nasıl katmanlandırıldığını ortaya koyuyor. Ceylan'ın katmansız ve dolaysız anlatısını bu yüzden edebi/sanatsal dilden çok tarihsel bir yüzleşme dili için arkeolojik bir arayış olarak kabul ediyorum: "Ernst Nolte Avrupa İç Savaşı'nda Nazi suçlarını, 1917 yılında Bolşevizmin getirdiği 'Asya tipi barbarlık'ın basitçe bir 'kopya'sı olarak gösterir. Yok olma tehdidiyle karşı karşıya olan Almanya, Bolşevik rejiminin kurucusu olan Yahudilerin kökünü kazıyarak tepki göstermiştir ve Bolşevik rejimin suçları da, Nolte'ye göre, Nazi suçlarının 'mantıksal ve olgusal evveli'dir. Nolte'nin kaynakları dönemin Nazi literatürü karşısında gösterdiği eleştirel mesafe yokluğu, Hans-Ulrich Wehler'in gayet iyi vurguladığı gibi, bazı şaşkınlıkları doğrulamaktadır. Ama temel sorun kaynak kullanımı ile ilgili değildir. Nolte'nin ortaya koyduğu Nazizm tarihleştirilmesinin geçmişin yeniden okumasına vardığı aşikârdır: Bu okumaya göre, Almanya artık ezen konumda değil kurban konumdadır ve gerçek kurbanlar ise, başta Yahudiler olmak üzere, en iyi durumda 'tali zarar' sıfatıyla ele alınmışlardır, en kötü durumdaysa, Bolşevik Devrimi'nin sorumlusu görülerek kötülük kaynağı sayılmışlardır". Enzo Traverso, *Geçmişi Kullanma Kılavuzu*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Versus Yayınları, 2009, s.103.. Traverso'nun ifadelerini genç-Türkiye tarihinden örneklemelerle zenginleştirmek mümkün olduğu için, Ceylan'ın tavrı oldukça önemli bir işaret vermektedir.

tekrar coğrafya doldurmazdı. Kişilerin ve olayların "katmansızlığı", *Bir Zamanlar Anadolu'da*'nın ve adamlarının giderek nasıl da *stiob* kültürüne teslim olduğunu açık etmeye başlar. Çünkü Kurosawa'daki gibi insanı sorgulayanlar değil, aksine cinayete odaklanır gibi yapanların kültürüdür *stiob* kültürü.

Biz Bize Benzeriz ya da Stiob Kültürü: Bu noktada sözü *stiob*'un anlaşılırlığını artırmak ve *Bir Zamanlar Anadolu'da*'nın sıkıştığı zamansallığı kavramak açısından Svetlana Boym'un çokkültürcülüğün taşrası olarak adlandırdığı Petersburg'a odaklanalım:

> *Stiob* alıntılardan, müstehcen laflardan ve teklifsiz sözlerden oluşan neşeli, siyasi açıdan yanlış bir söylemdir, yüksek ciddiyet tabusunu saymazsak görünüşte tabulardan uzaktır, ama hiçbir zaman Rus-Sovyet kültür bağlamından azade değildir... *Stiob* alışkanlığı kırmak yerine, her şeyi alışıldık hale getirir, her krizi tipik bir Rus özelliği olarak dalga geçilecek bir şeye dönüştürür. *Stiob* kültürel mitleri evcilleştirme olanağı veren *homo sovieticus* ve *post-sovieticus*'un esas ürünüdür. *Stiob* totoloji ile parodi arasındaki sınırda dolaşır, ama her türlü hicivden ya da toplumsal eleştiriden uzak durur. *Stiob* şok edici meselelerle karşı karşıya kalmamak için şok edici bir dil kullanır... *Stiob* kültürü görünüşte daha açık olsa da, daha klostrofobiktir. *Stiob* otoritelerle ebediyen flört eder. *Stiob*'un dışında bir dünya yoktur; onun aracılığıyla yeniden kazanılamayacak ve alışıldık hale getirilemeyecek neredeyse hiçbir şey yoktur. *Stiob* mevcut düzeni sorgulamaz, aksine kaçınılmaz olduğunu onaylar.[17]

Bir Zamanlar Anadolu'da'da bir gece ve bir de geceden kalma adamların sabahı vardır. Adamların demek doğru, çünkü polisi, savcısı, zanlısı, katili, doktoru, muhtarı erk olmak isteyenlerin hepsi erkektir. Taşrada erkle en çok oynayan ve dolayısıyla kösnül bir süreksizliği, tatminsizliği/doyumsuzluğu aşmak için mücadele eden erkektir. Elbette taşrada kadın da vardır ama kadın henüz devrimci bir tutum alamayan taşra düzeninin coğrafyasında görünürlük kazanamaz. Kazandığı her yerde de "güzellerin kaderi çirkin olur" demeyi

[17]Svetlana Boym, "Kozmopolit Taşra: St. Petersburg", içinde *Nostaljinin Geleceği*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, s. 232.

seven ve kendi iç denizlerine girmektense başkalarına kendi duruşlarının sağlamlığını anlatmaya çalışan adamların koruması altında kalır.

Muhtarın genç kızı konuşan ama değişmeyen bir yığınlaşmanın ruhları olan taşra adamlarına, gecenin tüm karanlık güçlerine, muhtar babasının işbitiriciliğine ve doğanın uluma seslerine karşı ıssızlığı nasıl kuşatıyorsa, Anadolu'yu öyle kuşatır. Erkekliklerini yontu siluetlerden kaçarak, söz keserek, birbirlerine lakaplar takarak, birbirlerinin zaaf ya da tuhaflıklarından yararlanarak ama en çok da kendi(lik)lerinden taviz vermeyerek ortaya seren adamlar, kendi taşralarına bakamazlar bile. Her şey mırıldanmaya ve mızıltılı bir örtünmeye dönüşmek zorunda kalır:

> Dedikodular ve fısıltılar içinde bir yarım saat geçti. Fakat tek sürpriz hiçbir sürprizin olmamasıydı. Kalabalık, huşu içinde, Neva'daki bazı tehlikeli yansımaları yakalayarak gecikmiş alacakaranlıkta –ya da gün doğumunda- parıldayan alışıldık Petersburg cephelerine baktı. Herkes tuhaf bir dostluk içindeydi; bu olaysız gecede hafiften çakırkeyif olmuşlardı. Âlemciler de diğerleri de aynı mizahi yaklaşım içindeydi. Petersburg yetkililerinin beceriksizliği yalnızca örgütsüz bir gösteriyi –doğa gösterisini– seyrettirmişti. Dahası bunun için bir *stiob*'a ihtiyaç yoktu. Petersburg tarzında başka bir ironik tecelli yaşamıştık. Havai fişek yoktu, yalnızca sıradan bir beyaz gece ve bataklıkların üzerinde yanılsamaların buğusu vardı.[18]

Katil Kenan'ın zihinsel özürlü kardeşi, muhtarın evin-deki gece yarısı ziyafetinde kola istediğinde, gecenin ilk ve tek doğrudan konuşan sesi duyulmuş olur. O sese aynı güzellikte karşılık, muhtarın genç kızından bir mucize gibi gelir. Bu genç kadının her edası hem hakikate davet olur, nitekim Katil Kenan'ın itirafı bu karşılaşmanın etkisinde ortaya çıkar, hem de Savcı Nusret ve Doktor Cemal için masumiyetin ve mağduriyetin kutsanmasına yol açacaktır. Onlar bu düşüncelerine inansalar dahi, genç kadına yükledikleri bu anlamsız niteliklerle onu sıradan bir erkek ve erk ötekileştirme pratiğinin görünümüne bürümüş olurlar. "Kavuşulamayacaksa kutsa, yaşanılamayacaksa ulaşılmaz ilan et" ve başkaca klişeler hemen tüm taşralı erkeklerin birileri için dünden yapıştırmaya çalıştığı pratiklerin yolunun adıdır. Bu önyargılı kösnüllüğün

[18] Boym, "Kozmopolit Taşra: St. Petersburg", s. 235.

kendiliğinden doğan masumiyet, büyüsü bozulmuş büyülenmeler gibi sadece tüketici ve süreksizdir. Tam da bu yüzden taşranın erkekleri yeniden derin bir histerinin başlangıcına yerleşirler ve erkekliklerinin kırılganlığına rağmen fütursuzca harekete devam ederler. Çünkü bu bir taşra hakkıdır.

Nihayetinde Ceylan'ın *Bir Zamanlar Anadolu'da*'sı Anadolu'yu ne coğrafya olarak ne de Anadolu mitlerinden beslenen söylemlere dayandırarak anlatmaktadır. Bizce Ceylan Anadolu'yu bir taşra, hem de coğrafi anlamda bir taşra olarak ilan ederek önemli bir tutum geliştirmektedir. Hatta onu kutsallığından arındırarak bir *stiob* kültürünün içine yerleştirerek çok cesur bir anlatımı başarmaktadır.

"Kavuşulamayacaksa kutsa, yaşanılamayacaksa ulaşılmaz ilan et" ve başkaca klişeler hemen tüm taşralı erkeklerin birileri için dünden yapıştırmaya çalıştığı pratiklerin yolunun adıdır. Bu önyargılı kösnüllüğün kendiliğinden doğan masumiyet, büyüsü bozulmuş büyülenmeler gibi sadece tüketici ve süreksizdir. Tam da bu yüzden taşranın erkekleri yeniden derin bir histerinin başlangıcına yerleşirler ve erkekliklerinin kırılganlığına rağmen fütursuzca harekete devam ederler. Çünkü bu bir taşra hakkıdır.

"Yalnız ve Güzel Ülkem"in Ceylan'ı için İki Hatırlatma Epilogu:

i)*Bir Zamanlar Anadolu'da* taşralının erkleşme, erkekleşme normları açısından bir psikolojik çözümlemeye tabii tutulabilir, belki. Fakat bu yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız gerekçeler nedeniyle psikolojik çözümleme, anlatıyı/filmi gereksiz "derinlik" içinde konumlandırmak olur. Oysa karakterlerin yukarıdaki tarzları üzerinden masumiyetin ve mağduriyetin nasıl oluştuğuna ve bir ideoloji olarak nasıl kangren ürettiğine bakmak gerekmektedir. Tam da konunun anlaşılırlığı açısından Anadolu gibi gizemle kaplanmış bazı toplumsal gerçeklerle de analojiler oluşturmak yararlı olabilir. Çünkü egemenler kükrerken birbirlerine benzemektedirler ama mazlumlar da onlardan geri kalmamaktadırlar. Bir başka deyişle egemenler stiob kültürü ile topyekûn "yalnız ve güzel ülke"yi babalarının çiftliğine çevirirken, mazlumlar da onun bir parçası olmayı mazlumluk ideolojisi ile yineleye dururlar. Bu yüzden "yalnız ve güzel ülke"ye dair gizemle örtülü ne varsa tartışmaya açmak

önemlidir.

Stiob kültürü ile yüzleşmek, mazlumluk ve mağdurluk ideolojisi ile yüzleşmek olacaktır. Kürtlük, Alevilik, Ermenilik, yoksulluk, kadınlık, yaşlılık, özürlülük gibi durumlarla neden başımızın belada olduğunu anlamak açısından önemli bir noktadır bu.[19] Ceylan'ın Yılmaz Güney'den sonra sinemamızı taşıdığı bu politik zemin artık daha fazla işlenmeye muhtaç durumdadır.

> ii) Dün bir Polonya sinema dergisi için N.P. Abramov'la röportaja gittim. Hoş, rahat fakat son derece sınırlı bir adam. Sinemanın doğası ve kurgubilimle ilgili sözlerim onu irkiltti. Gerçekten bu konuda daha önce hiç düşünmemiş mi acaba? Bana beceriksizce yazılmış ve konuşulmaya değmeyecek denli boş iki kitabını hediye etti. Ne büyük sıkıntı!

---

[19]Ayhan Yalçınkaya Alevilik ile mazlumluk ideolojisinin nasıl özellikle sünni ve muhafazakâr entelijansiya tarafından bulamaç hale getirilerek geliştirildiğini gösterdiği bir yazısında şu tespitte bulunmaktadır: "Dolayısıyla, olağan-rutin-kurumsal işleyişin dışında ve bunların dışında bir çerçeve onları kuşatır ve hatta kuşatmalıdır. Onları anlamak ve çözümlemek için olağan çözümleme araçları yeterli değildir. Bunun için örneğin Aleviler taleplerini insan hakları, yurttaşlık, laiklik gibi kavramlarla anlamaya çalışmak gereklidir. İşte tam da bu, baştan zihinsel düzeyde Alevilerin ya da Yahudilerin kamplara toplanmasından başka bir şey değildir ve bu da egemenden, kendini politik, sosyolojik olarak hâkim hissedenden ve olağandışı-rutin olmayan-anormal-kuraldışı olanı belirleme yetkisini elinde tutandan kaynaklanır. Eğer Türkiye'den söz ediyorsak, elbette bu dinsel-toplumsal planda Sunni ortodoksiden nemalanan siyasal iktidarlardan ve onun birleşik unsurlarından başka bir şey değildir. Sonuç olarak diaspora, getto gibi kavramlarla analiz yapıldığı iddiasının olduğu her yerde devleti, egemeni, iktidarı aramak zorundadır analizci. O egemen dışarıda bir özne olarak karşımızda hazır ve nazır olmayabilir; eğer bu kavramlar üzerinden çözümleme yapma savında olan araştırmacı devleti aramayı 'akletmiyorsa', ola ki bizzat yazarın kılığında karşımızda oturmakta ve hatta egemeni aramaktadır!" Ayhan Yalçınkaya, *Pas: Foucault'tan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek*, Ankara: Phoneix Yayınları, 2005, s. 59. O halde denebilir ki Alevilik ve mazlumluk ideolojisi nasıl iktidarın diliyse, Anadolu/genç güzel kadının kaderi ve mazlumluk ideolojisi de aynı şekilde iktidarın dili olmasın? Bu kavramlar nasıl zorla iç içe tıkıştırılıyor, verili olarak algılanıyor ve eleştirilmiyorsa, bundan birileri yararlanıyor olmasın? Bunu anlamak oldukça önemli değil mi? İktidar, erk, erkek, erlik üzerine kurulu ne varsa, taşra kazanıyor olmasın? Fakat yine de belirtmekte yarar var, nasıl ki Aleviliğin mazlumlukla ontolojik bağını kurup sonra Aleviliği değersizleştiren ideolojik mekanizmalar varsa, hatta bu mekanizmalar Selçuklu'dan beri iktidar olmalarına rağmen kendilerini, Sünni-İslam'ı, sırf bu ontolojik-sahtelik dengesindeki mazlumlar yüzünden daha fazla mazlum gösterebiliyorsa, burada düşünmek gerekmez mi? Yani Beyoğlu'nun beyefendiliğinin beyaz olmayan Türklerce "iğfal edilmesi" Beyoğlu'nun beyefendilerini nasıl mağdur ettiyse, "bu barbarlar" da aynı tarzda güzelim Sünni-İslam'ı bir şekilde aklamayı alışkınlık edinerek mağdur etmediler mi? Aynı şey Doktor Cemal ve Savcı Nusret üzerinden kadına yönelik olarak gerçekleşmiyor mu? Ne güzel, mazlumluktan zalimliğe geçiş, oldukça kısa ve kolaymış! Bir Zamanlar Anadolu'da tam da bu yüzden yeniden okumaları yapılması ama psikolojik değerlendirmelere fazla yönelinmemesi gereken bir film.

Bu yaşlı baylar ne kadar da kibirli! Tüm şu Gerasimov'lar! Şana, şöhrete, ödüllere ne kadar da muhtaçlar! Herhalde ancak bunlar sayesinde daha iyi sinemacı olabileceklerini düşünüyorlar. Son derece acınacak haldeler. Kendilerini sanatçı sayıp bir de üstelik sahte ürünlerle para kazanan zavallı çaylaklar! Bunda da hayli profesyoneller, onu da ekleyeyim.

Yeri gelmişken, Heyse bu konuda acı konuşur: "Sanatçı bozuntusu, yapmaya muktedir olamadığı şeylerle ilgilenmekten adeta zevk alan garip bir insan türüdür".

İçinde bulundukları ortam nedeniyle 'çalışma' imkânını bulamamaktan yakınan şu ressam, şair ve yazarlara da aynı şekilde acıyorum doğrusu. Tabii onlarınki çalışmak değil, çalışmaktan söz edip para kazanmak. Bir insanın yaşamak için çok şeye gereksinimi yok. Önemli ve güzel olan, çalışırken özgür olmak. Tabii çalışmanı yayımlatman ya da sergiletmen de önemli, eğer sen hiç kimsenin iznini almadan çalışabilecek durumda değilsen bunun pek bir önemi yok.

Oysa sinemada bu imkânsız. Devletin izni olmadan tek kare bile çekemezsin. Kendi paranı kullanıyor olsan dahi. Bu hemen hırsızlık, ideolojik saldırı ya da bozulma olarak yorumlanır. Bir yazar, yeteneğine rağmen yazdıklarını basacak kimse yok diye yazmayı bırakırsa o zaten yazar değildir. Bir sanatçı, yeteneğiyle birlikte devamlı ve bitmek tükenmek bilmeyen arzusuyla diğerlerinden ayrılır.[20]

Ceylan Anadolu'yu coğrafyadan *stiob* kültürünün beşiği haline getirerek bir sanatçı olarak büyük bir aydınlanma yaratmaktadır. Bu yüzden Tarkovsky'nin dediği gibi, "Bir sanatçı, yeteneğiyle birlikte devamlı ve bitmek tükenmek bilmeyen arzusuyla diğerlerinden ayrılır". Ceylan da Tarkovsky'nin sanatçı dediği ender örneklerinden biri.

[20] Andrei Tarkovsky, *Zaman Zaman İçinde: Günlükler 1970-1986*, çev. Seda Kervanoğlu Hay, İstanbul: +1 kitap Yayınları, 2006, s. 12.

Esnek Kapitalizm Döneminde Çalışmayı Yeniden Düşünmek

Ergin Bulut*

•*The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*
•Kathi Weeks, Duke University Press, 2011, 304 s.

"Şu pazartesiler olmasa!","Of yarın iş var!","N'olur sanki yarın işe gitmesem..." Hayatını çalışarak kazananların, Marksist deyişle zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi olmayanların sıkça söylediği, ücretli emeğin ne kadar bunaltıcı bir yapıya sahip olduğunu anlatan ifade biçimi bunlar. Kathi Weeks, Duke Üniversitesi Yayınları'ndan 2011 yılında çıkan *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries (Çalışma Sorunu: Feminizm, Marksizm, Çalışma Karşıtı Siyaset ve Çalışma Sonrasına Dair Tahayyüller)* adlı kitabında, çok fazla çalışmamıza rağmen bunun çalışanlar ya da bu meseleyi kendine dert eden araştırmacılar tarafından yeterince sorgulanmadığı tezini ortaya koyuyor. Weeks'in kitaptaki temel amaçlarından birisi, çalışma ve emek biçimlerini siyaset kuramının gündemine kazandırmak. Zira Türkiye toplumunda kendisine özellikle

* Illionis Üniversitesi İletişim Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Öğrencisi.

taraftar bulabilecek "İşçiler neyin peşinde. Bakın adama, ne güzel istihdam sağlamış, aş veriyor, hâlâ grev istiyorlar", "Sana iş vermişiz, daha ne istiyorsun?" şeklinde tepkilerin, çalışmayı siyasetin dışına itebilme gücü oldukça yüksek. İşyerlerinin, fabrikaların, ofislerin siyasi iktidarın kurulduğu yerlerin başında gelmesine rağmen, siyasetten bağımsız doğal mekânlar olarak algılanmasının sorunlu yanlarını vurgulayan Weeks, emeğin metalar âlemi içerisindeki en has meta olduğu şeklindeki Marksist önermeyi kitabın daha başından açıkça okuyucusuyla paylaşıyor.

Peki neden çalışmayı siyasi bir sorun olarak görmek gerekiyor? İşyerinde, hepimiz aslında adı belli bir iş görmüyor muyuz? Basit bir değişim ilişkisi değil mi içine girdiğimiz? "Hayır", diyor Weeks ve devam ediyor:

> Çalışma sonucunda sadece iktisadi mallar ve hizmetler değil, toplumsal ve siyasal özneler de üretilir. Bir başka deyişle ücret ilişkisi sadece gelir ve sermaye değil, kontrol altına alınmış bireyler, yönetilebilir özneler, bir şeylere değer ya da değmez vatandaşlar ile beraber sorumlu aile bireyleri de üretir (s. 8).

Weeks'in ilk bakışta Foucault'dan esinlendiği izlenimini veren kitabı, baştan sona Marksist ekonomi politikten Weber analizlerine, İtalyan Marksistlerden feminist teoriye kadar pek çok geleneğin verimli ve üstelik okuyucuyu boğmayan bir sentezi aslında. Kim daha iyi Marksist ya da kim daha iyi Foucaultcu gibi anlamsız tartışmalardan ziyade, içinde bulunduğumuz neo-liberal süreçte, İtalyan Marksistlerin ifadesiyle bütün toplumun artık gerçekten de durmayan bir fabrikaya dönüştüğü[1], çalışmanın sabah 9 akşam 5 saatleri arasında sınırlı kalmak bir yana, beşikten mezara devam eden esnek bir süreç haline

Weeks'in ilk bakışta Foucault'dan esinlendiği izlenimini veren kitabı, baştan sona Marksist ekonomi politikten Weber analizlerine, İtalyan Marksistlerden feminist teoriye kadar pek çok geleneğin verimli ve üstelik okuyucuyu boğmayan bir sentezi aslında.

[1] İtalyan Marksistler ya da bu gelenekten beslenen araştırmacılar, örneğin iletişim alanında bunun giderek daha yaygınlaştığı önerisinde bulunurlar. Örneğin Facebook gibi sosyal paylaşım sitelerindeki kullanıcıların, boş zamanlarında, aslında Mark Zuckerberg için sürekli değer üreten işçiler haline geldiği bugün oldukça sık rastlanan bir argüman halini almış durumda.

geldiği (Richard Sennett'in *Karakter Aşınması* kitabı geliyor akla hemen) bir dönemde emek üzerine düşünenlerin faydalı bulacağı bir kitap *The Problem with Work*. Basit gibi görünse de yaptığı önemli müdahalelerden birisi, iş ve eşitsizlik arasındaki ilişkiyi, iş ve özgürlüğü de içine alacak şekilde genişleterek düşünmesi. Yani çalışanların içinde olduğu eşitsiz ilişkiyi görmezden gelmemekle beraber, meseleyi bir şeylere sahip olmak ya da daha az sahip olmak değil, çalışmanın doğrudan özgürlüğü kısıtlayıcı yapısı üzerinden tanımlıyor Weeks. Yazarın, çalışma (emek) kategorisini sınıfa yeğlediğini hemen belirtelim. Weeks'e göre çalışmak ve emek; toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk ve ulus ekseninde farklı şekillerde tezahür edip farklı yaşandığı için sınıftan daha elverişli bir kategori. Çalışma ya da çalışma karşıtı veya emeğin reddine dair siyasetin, geleneksel sanayi emeğine göre daha kapsayıcı ve siyasi olarak daha elverişli olduğunu da öne sürüyor Weeks. Yazarın bir diğer eleştirisi de Marksist gelenekte, emeğin ve çalışmanın, üretkenliğin kutsanması olmasa da çok önemli bulunmasına dair geleneksel vurguya yönelik. Weeks, burada Moshe Postone'a göndermede bulunuyor ve emeğin bakış açısından kapitalizm eleştirisi değil, kapitalizm içerisindeki emeğin eleştirisini yaptığını belirtiyor. Bir başka deyişle Weeks, yaşayan emeğin kutsanmasına dair bakış açılarını sorunlu buluyor; zira bu tür bakış açıları, tam da kapitalizmin bekasını sağlayan çalışma ahlâkı ve ideallerini yeniden üretme kapasitesine sahip.

Weeks, kitabın ilk bölümünde, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde (Weeks, kitabın başında odak noktasının ABD olduğunu vurguluyor) çalışma ahlâkının meşruiyetinin nereden kaynaklandığı ve insanların neden çok çalıştığı, çalışmayı neden kutsadığı sorularına cevap arıyor. Yazar, burada ana hatlarıyla bir Weber analizi yapıyor ve Weber'in Marx'la ortaklıkları ve ayrışan yanlarını ele alıyor. Her ne kadar Marx'ın daha çok mülkiyet, Weber'in de işverenlerle işçilerin öznelliklerine vurgu yaptığına dair önerisi kısmen sorunlu olsa da, Protestan çalışma ahlâkının tarihsel olarak kurulan ve bu anlamda kırılgan bir fikirler bütünü olduğuna dair ifadeleri önemli. Bir başka deyişle, tarihsel olarak çalışmanın hayata adanmışlıktan ilk olarak maddi kazanca evrilmesi, sekülerleşmesi ve ardından da post-fordizm döneminde yaratıcılık, işe tutkuyla bağlanma gibi söylemlere bürünmesini

anlatıyor Weeks kitabın ilk bölümünde. Gerçekten de mesele, üretken insanın yaratılması değil, üretken öznelliklerin üretilmesinin devamlılığında saklıdır.[2]

İkinci bölümün başındaki epigraf, yazarın bu bölümdeki derdini de ortaya koyuyor. Bir sendikacı, epigrafta şunu söylüyor: "Çok çalışmak gerçekten de matah bir şey olsaydı, zenginler yapılacak işlerin hepsini kendine saklardı." Emeğin kutsal bir insan değeri olduğu mitinin Marksizme de sirayet ettiği tezinden hareket eden Weeks, Baudrillard'dan İtalyan Marksistlere kadar bir dizi kuramcıyla diyalog kuruyor ve gerek sosyalist modernleşme gerekse sosyalist hümanizmle bir hesaplaşmaya girişiyor. Hesaplaşma diyoruz ama bunun hasmane değil, özgürlük yanlısı bir tutum olduğunu vurgulayalım. Üretimci vurguların, Marx'ın *Kapital*'inden beslenen sosyalist modernleşme programlarına ve Sovyet deneyimine fazlasıyla sirayet ettiğini belirten Weeks, bu vurguların aslında Marx'ın da yazılarında olduğunu dile getiriyor. Sosyalist modernleşme daha çok çalışmayı salık verirken, *Alman İdeolojisi* ve *1844 El Yazmaları*'ndan beslenen ve yabancılaşma eleştirisinden hareket eden sosyalist hümanizm ise "daha iyi iş" talebinde bulunuyor. Bunların her ikisi de Weeks'e göre sorunlu. Yazar, "daha iyi iş" meselesine kategorik olarak karşı değil ancak mesele, dönülmesi gereken bir öz ve insan doğası olduğunda, sesini yükseltiyor ve İtalyan Marksistlere dönerek "Yapmamız gereken, kolektif otonom mücadeleyle keşfedilecek benliklerden bahsetmek olmalı" (s. 90) diyor. İtalyan Marksistlere dönmesi işçi sınıfının üretici gücünden kaynaklanmıyor. Weeks, İtalyan Marksistlere dönüyor çünkü onlar işçi sınıfını sermayenin kurbanı değil, onun karşısında dimdik duran bir siyasal özne olarak görüyorlar. Bir başka deyişle Weeks, Marx okumasını sömürünün veya fiyatların açıklanmasıyla değil, meta formu aracılığıyla hayatın çalışmaya tabi kılınması üzerinden kuruyor. Yani "sistemi bir arada tutan piyasa ilişkileri ya da özel mülkiyetten ziyade, kapitalist emek biçimleridir" diyor Weeks (s. 97). Daha iyi koşullarda iş gibi taleplerin artık işletme kitaplarına girdiğine dikkat çeken Weeks, bu taleplerden vazgeçilmesini savunmuyor ancak şuna vurgu yapıyor: Yabancılaşma, işte kendini gerçekleştirememe gibi Marksist kavramlar bugün

[2]Bu, özellikle de işyerlerinin oyun alanına dönüştürüldüğü ve beyaz yakalıların egemen işgücü olduğu sektörlerde önem kazanmaktadır. Boşuna değildir bu tip iş gücünün başlıca haber kaynaklarından ntvmsnbc'nin yaratıcılık üzerine haberlere yer vermesi ya da çalışma odam gibi haberlerle orta, üst-orta sınıf portrelerini bizlere aktarması.

işletme kitaplarında yer bulmaya başladı ve Marksist söylem artık çalışmanın reddi söylemini tartışmalıdır.[3] Yani Weeks, çalışmanın ve emeğin medeniyetin temeli olarak düşünülmesinden vazgeçilmesi gerektiğini söylüyor.

Weeks'in Marksizme dönük yapıcı eleştirileri, bir sonraki bölümde siyasal talepler şeklinde karşımıza çıkıyor. Taleplerini dile getirmek için 1970'li yılların ev içi emek tartışmalarına dönen Weeks, söz konusu tartışmalar kapsamında dile getirilen "ev emeği için ücret" talebinin, barındırdığı eksikliklere rağmen tekrar düşünülmesi ve günümüzün "post-fordist" toplumu için "yeterli, koşulsuz ve sürekli" (sf. 138) temel gelir olarak yeniden kurgulanması gerektiğinde ısrar ediyor. Ev içi emek için ücret, fordist dönem için radikal bir talepti. Sadece ücret talep ettikleri için değil, feministler emeğin kutsanması gereken bir kategori olmadığını dile getirdikleri için de bir adım öndeydi. Weeks'in tartışmasına temel aldığı Mariarosa Dalla Costa ve Selma James, örneğin *The Power of Women and the Subversion of Community* adlı kitaplarında, bugün İtalyan Marksistlerin sıkça kullandığı "toplumsal fabrika" ve "çalışmanın reddi" gibi kavramlara sıkça başvuruyordu.[4] Amaç, çalışmanın insanları özgürleştirdiğinin bir mit olduğunu ortaya koymaktı. Evet, kadınlar çalıştığında ev içi tahakkümden kurtulurlar ama bu evde yaptıkları işin azalması anlamına gelmediği gibi, çalışma etiğini meşrulaştırmak gibi bir sorunu da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla Weeks, ev içi emek için ücret talebinden, günümüzün esnek kapitalizmi için "yeterli, koşulsuz ve sürekli" temel gelir talebini çıkarmaktadır. Böylece

Evet, kadınlar çalıştığında ev içi tahakkümden kurtulurlar ama bu evde yaptıkları işin azalması anlamına gelmediği gibi, çalışma etiğini meşrulaştırmak gibi bir sorunu da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla Weeks, ev içi emek için ücret talebinden, günümüzün esnek kapitalizmi için "yeterli, koşulsuz ve sürekli" temel gelir talebini çıkarmaktadır.

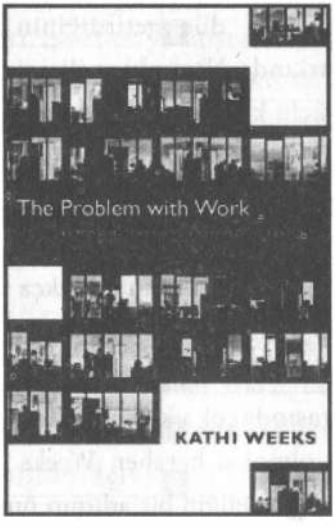
[3] Benzer bir eleştiriyi, Nancy Fraser da feminist hareketin söylemlerinin neoliberalizmle eklemlenmesi bağlamında getirmiştir. Söz konusu yazı için bkz. Nancy Fraser, "Feminism, Capitalism and the Cunning of History", *New Left Review*, sayı: 56, Mart-Nisan 2009.

[4] Weeks'in verdiği bir dipnotta, Antonio Negri'nin, kavramsal açıdan feminist teoriye borcunu dile getirdiğini öğreniriz. Dolayısıyla Weeks'in feminist teori ve İtalyan Marksistler arasında kurduğu bağlantıyı anlamlandırmak daha kolaylaşır.

ya çalışma reddedilecek ya da çalışmayı tercih edeceklerin pazarlık masasına oturduklarında daha fazla güce sahip olmasının önü açılacak.

Temel gelir dışındaki bir diğer talep de kısaltılmış işgünü. Buna göre Weeks, işgünlerinin altı (6) saate çekilmesini öneriyor. ABD bağlamında meseleyi tartışan Weeks, işgününün azaltılmasının, toplumun çok farklı kesimlerinin tamamının üzerinde anlaşabileceği bir talep olduğunu dile getirirken, aile için daha fazla zaman ayrılması vurgusuna dikkat edilmesi gerektiğini de bize hatırlatıyor; zira ailenin kapitalist birikim süreci için önemini gözden kaçırmamak şart.

"Kathi Weeks'in derdi ne?", "İnsanlar çalışacak iş bulamazken, çalışmanın reddi de neymiş?", "Bu kadın çok ütopik!" Weeks, kitabını sonlandırırken, bu minvaldeki çıkışlardan haberdar olduğunu belirtmekle beraber, işgününün kısaltılması ve temel gelir taleplerinin ütopik değil gerçekçi olduğunu vurguluyor. Ama burada da bitirmiyor. Ütopyanın, ütopyalar kurmanın, siyaset kuramı ve siyasal hareketler için aslında çok önemli bir değer olduğunu dile getiriyor. Önce ütopyanın, İkinci Dünya Savaşı sonrasında hem sağ kesim hem sol kesim tarafından nasıl marjinalize edildiğini tartışan Weeks, ardından Ernst Bloch'tan hareketle ütopya kavramını ve bu kavramın sunduğu epistemolojik ve ontolojik olanakları tartışıyor. Bloch'un hem çok yenilikçi hem de ortodoks yönlerinin farkında Weeks. *Umut İlkesi* adlı eserinde Bloch'un kullandığı "henüz gerçekleşmemiş" ya da "umut" gibi kavramlara başvuruyor. Bloch, tam da Marksizm içinde ütopya karşıtı akımlara karşıdır. Ütopyacı düşünme tarzı, arzu ve hayal gücüyle beraber Marksizm içindeki "ılık dalga"yı temsil eder (s.188). Bloch, endişe ve korkunun karşısına arzu ve duyguyu koyar; zira endişe insanı güçsüzleştirir. Weeks daha sonra Bloch ve Nietzsche arasında bir bağ kurar ve geçmişin şimdi üzerinde kurduğu tahakkümün, umuda dair bir zamansallık kurulmasıyla ortadan kaldırılabileceğini ileri sürer. Weeks, Bloch-



Nietzsche bağlantısıyla, bilişsel ve duyumsal olarak geçmiş ve şimdiye saplanmış olduğumuzu ve bunun, geleceğe dair siyasi projeler kurmamızı engellediğini göstermeyi amaçlamaktadır. Yani ütopya bir yandan bizi olumsuzlama yoluyla şimdiye yabancılaştırırken, arzu ve hayal gücü aracılığıyla da gelecekle olumlu bir bağ kurmamızı sağlar. Demek ki sorun –ki Weeks burada feministlere doğrudan seslenir– fazla talepkâr olmak değil, yeterince talepte bulunmamaktan kaynaklanmaktadır.

Bana kalırsa Weeks'in kitabını özellikle emek sorunuyla ilgilenenler ve eleştirel teoriye meraklı okurlar açısından verimli kılan, içinde yaşadığımız neo-liberal ve sinik dönemde geleceğe dönük projeler üretmekten sözünü sakınmaması. Daha doğrusu, Weeks de hem çalışma sonrası *(post-work)* topluma dair siyaset üretmek ve bunu yaparken hiç de radikal görünmüyor gibi algılanabilecek öneriler (temel gelir ve kısaltılmış işgünü) dile getirdiğinin farkında. Ne var ki analizini güçlü kılan bir yandan tam da bu. Örneğin, özellikle son dönemde Türkiye'de sol siyasete bakıldığında "vicdan" sözcüğünün oldukça ön plana çıktığını görebiliriz. Ancak, ahlâk ve siyaset arasında çok sıkı bir bağlantı olmakla beraber, Weeks siyaseti etiğin bir adımın önüne koyuyor. Gerekçesi ise siyasetin, bireyin bir başkasıyla maddi pratikleri çerçevesinde karşılaşmasının bir tezahürü olarak görmesi ve siyasi alan içerisinde kolektiflik imkânlarının daha fazla olması. Kitabı güçlü kılan bir diğer unsur da "kim daha reformcu kim daha devrimci" gibi gerek Türkiye gerek dünya solunu yıllardır hapseden tartışmaların ötesine geçmek konusunda özenli ve bütünlüğe sahip samimi bir çaba göstermesi. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, reform taleplerinde bulunurken bunların devrimci arzularla olan bağının ve ilişkisinin gözden kaçırılmaması

Önce ütopyanın, İkinci Dünya Savaşı sonrasında hem sağ kesim hem sol kesim tarafından nasıl marjinalize edildiğini tartışan Weeks, ardından Ernst Bloch'tan hareketle ütopya kavramını ve bu kavramın sunduğu epistemolojik ve ontolojik olanakları tartışıyor. Bloch'un hem çok yenilikçi hem de ortodoks yönlerinin farkında Weeks. *Umut İlkesi* adlı eserinde Bloch'un kullandığı "henüz gerçekleşmemiş" ya da "umut" gibi kavramlara başvuruyor.

gerekiyor. "Çalışmaya karşı hayat"ı(s. 232) arzulamak ve bunun için mücadele etmek şart. Söz konusu hayat, çalışmanın kirliliğine karşı kurulmuş arı bir alan değil. Böylesi idealizm olurdu. Weeks'in bahsettiği ve savunduğu hayat, mücadele gerektiren ve Deleuze'den aktardığı şekliyle "bireyselliklerin değil, tekilliklerin hayatı".

Peki Weeks'in kitabını genel olarak ve özel olarak da Türkiye bağlamında nereye koyabiliriz? Öncelikle Weeks'in siyaseti etiğin önüne koyması takdir edilecek bir yaklaşım. Zira gerçekten de siyasetin ve muhalefetin dili dünya genelinde de Türkiye'de de iyiden iyiye vicdana indirgenmiş durumda. Vicdanın tabii ki siyasetle bağlantısı var; ancak siyasetin iyi kalpli insanların, çok uluslu şirketlerin ya da hükümetlerin sabah kahvaltılarına ya da beş çaylarına gidip sohbet ettiği bir zemine çekilmesi de bir o kadar tehlikeli. İşte tam da burada siyaseti etiğe tercih eden Weeks'in, çalışmanın reddine dair tezi gerçekten radikal bir öneri olsa da emekçilerin gündelik hayatlarında nereye denk düşebileceği soru işaretleri yaratıyor. Başka türlü ifade edecek olursak, örgütlülük konusundaki sorunları bilinen işçi sınıfının çalışmayı reddetmesi nasıl mümkün olabilir? Bunun pratik anlamda mümkün olması için sınıf kavramının kapitalizmin mevcut koşullarında teorik ve pratik mücadelede tekrar düşünülmesi gerekmez mi? İşte bu anlamda Weeks'in sınıf kavramını önemsemekle beraber, bu konuda yeteri kadar tartışma yürütmediği söylenebilir.

Öte yandan, aslında altı saatlik işgünü belki de üzerinde durulması gereken önemli bir öneri. Hatırlanacağı üzere Enerji Bakanı Taner Yıldız, bir süre önce cumartesi günlerinin tatil kapsamından çıkarılması gerektiğini savunmuş, Başbakan Erdoğan ise –milletvekillerinin üç ay tatil yaptığını masaya sürmeden– öğretmenlerin diğer memurlara göre hem az çalıştığını hem de daha fazla tatil yaptığını iddia ederek, greve giden öğretmenlere aba altından sopayı göstermişti. Dolayısıyla hükümetin çalışma saatlerinin esnekleşmesi bir yana, en az iki şeyin peşinde olduğu açıkça anlaşılabilir. İşsizlik tehdidi karşısında, çalışma haftasının uzatılması ve emekçilerin, "Kim daha çok çalışıyor?" sorusundan hareketle sınıfsal çıkarlarının bir arada görmeyerek bölünmesi ve haliyle maaşların ve tatil sürelerinin, çalışma etiğiyle, helal kazançla, alın teriyle ilişkilendirilmesi. Haliyle çok çalışmaktan

ziyade, altı saatlik bir işgününün işsizlik gibi kronik bir soruna da belli açılardan çare olabileceği düşünülebilir. Bundan da ziyade, hakkıyla kazanmak, helal kazanç gibi kültürel motiflere sahip ifadelerin sorunlu yanları açığa çıkarılabilir.[5]

Diğer yandan artık yasalaşmış ama genellikle laiklik-dincilik çıkmazında tartışılan yeni bir eğitim sistemi (4+4+4 ya da kademeli ve kesintili sistem) var. Yeni yasa, okula başlama yaşını aşağı çektiği gibi, çocukların mesleğe yönelmesini ve mesleki eğitim yoluyla çalışmaya –çıraklık koşullarının ne kadar güvenli olduğu bir yana, genellikle işçi çocuklarının ya da işsizlerin evlatlarının mesleki eğitime mahkûm edildiğini bilmeyen yok– başlamasını da erken yıllardan itibaren mümkün kılmakta. Dolayısıyla sermaye için çocuk işçi havuzu genişlerken, Weeks'in de altını çizdiği gibi üretken öznelerin yaratılması için gerekli maddi ve ideolojik koşullar da hazırlanmakta. Kız çocukları üzerindeki mevcut tahakkümün ortadan kaldırılması ya da azaltılması bir yana, yasayla daha da pekişeceği aşikâr.

Son olarak, bu konunun kürtaj tartışmalarında bile yeri olduğuna kısacık değinelim. Türkiye'deki feminist hareket, olabildiğince sert bir şekilde tartışmanın neresinde durduğunu gösterdi. Fakat bu bir yana, meseleyi sadece laiklik-dincilik perspektifinden de görmedi. Zaten, eylemlerdeki pankartlardan birisi bunu çok güzel özetliyordu: "Sermayeye de cemaate de çocuk doğurmayacağım!" Dolayısıyla kürtaj konusunun da laiklik-dincilik karşıtlığının ötesinde, kadın bedeninin üzerindeki iktidar ve bu iktidarın sermaye birikim süreciyle ilişkisiyle beraber düşünülmesinde fayda var.

Çalışmak, çalışma saatleri ve çalışma etiği tamamen tarihsel bir şekilde oluşan, anlamı çağrışımları ve maddi sonuçları tarihsel olarak farklılıklar gösteren kavramlar. Eğer kürtaj meselesinden yeni eğitim yasasına kadar Türkiye'de yaşadığımız neo-liberal ve muhafazakâr dönüşümlerin birbirinden bağımsız düşünülemeyeceği kanısındaysanız; emek, beden, cinsellik ve eğitimin ancak bir arada düşünüldüğünde siyasi bakımdan verimli kanallar açılabileceğini düşünüyorsanız, Kathi Weeks'in *The Problem with Work* adlı kitabını okumanızda fayda var.

[5] Eğer işyerinde fazla bulunmak helal kazanç demekse, Meclis Başkanı Cemil Çiçek'in ağzından alınan verilere göre TBMM'nin geçen yıl 856 saat 20 dakika çalıştığı her an akılda tutulmalı. İlgili haber için bkz. http://www.sabah.com.tr/Gundem/2012/07/06/yarginin-mazereti-kalmadi

minör temaslar

Bora Erdağı • Savaş Ergül
Utku Özmakas • Kansu Yıldırım

Hareket

Klasik felsefe, bilhassa da idealist ve ilahiyat esinli felsefe başlangıcından beri hareketten ziyade dinginlik veya sükuneti öne çıkarmış ve yüceltmiştir. Parmenides için de Aristoteles için de hareket bir sapma veya bir zorlamayı içerir, bu nedenle dinginlik asıl ve temel konum olarak düşünülmüştür hep. Modern zamanlar ise, dinginliğe karşı hareketi, hep hareket halinde olmayı vazeder ve öne çıkarır. 19. yüzyılla birlikte siyasal kuramlar, bilhassa kitleleri çağıran siyasetler de hareketi vazgeçilmez bir mottoya dönüştürürler. Negri ve Hardt, 21. yüzyılın yeni manifestosunu, rejimini ve öznesini adlandırmaya giriştiklerinde adına "İmparatorluk" ve "Çokluk" dediklerinde yine bu hareket retoriğine can havliyle sarılırlar. Deleuze ve Guattari'nin yersizyurtsuzlaşma ve rizomatik (köksap) kavramlarından feyiz alarak her yere dağılan bir hareketin bereketine methiyeler düzerler. Disiplinci bir rejim içinde denetlenmesi ve muhafaza edilmesi imkânsız öznelerin (göçebelerin) ve onların arzularının özgürce çağlayan bir akışını hayal ederler. Çünkü Negri ve Hardt için "hareket demek durmaksızın artan bir özgürlük arzusu" demektir.

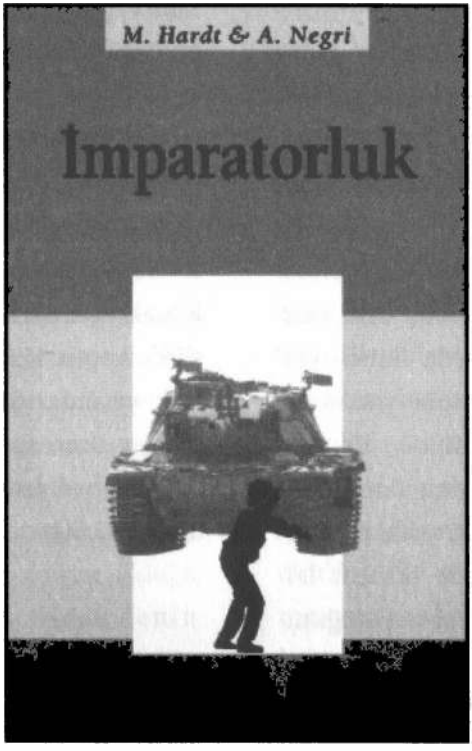
Oysa hareket retoriği sadece bir özgürlük rejimi için değil hükmetme ve fetih hareketi için de vazgeçilmez başvuru kaynağıdır. Sosyalist literatür kadar faşist literatür de bu hareket bayrağına selam durmaktan geri kalmaz, kalmamıştır. Kabul, Machiavelli,

"kendi kalesine sığınmak güvenli olabilir ama aynı zamanda kale kendini kapatmaktır" derken haklıdır. Yayılmak ve etkin olmak isteyen her düşünce ve siyaset mutlaka hareket etmek ve bir dolaşım tarzı inşa etmek durumundadır. Ama bunun sonsuz bir akış olarak tasarlanması ve yüceltilmesi, en az klasik felsefenin mutlak ve murat edilen konum olarak "sükunet"i vazetmesi kadar yanıltıcı ve sıkıntılıdır –dahası, kapitalizmin her şey gibi "zamanı da tüketmeye" çağıran düsturu "hızlı yaşa genç öl" sahnenin orta yerinde bütün teşhirciliğiyle durmaktadır. Başlı başına hareket övgüsü yerine, harekete işaret eden transendental bir indeksin vazgeçilmez olduğunu ısrarla öne sürmek gerekir. Bu nedenle, hareketin kendisine ikili bir işlemi uygulamalı, bir olanı daima ikiye bölen ikili bir tarzı geliştirilmeliyiz: her tutum ve konum, mutlaka yerinden ayrılıp bir seyir hattı çizmeli ama aynı zamanda akış halinde olan eşyalar, sermaye, özneler ve arzular için bir kesinti ve durdurma yeri inşa edilmelidir. O zaman, felsefi ve siyasi düşüncede harekete dair bu ikili tarzın birbirine teyellenmiş bir kipliğinin veya kipliklerinin nasıl olabileceğini düşünmek temel sorunlarımızdan biri olacaktır *[S. E.]*

Savaş Alanı

Felsefenin sadece tema olarak değil, sahneyi kurma ve bu sahnede yol alma tarzlarından biridir savaş. Platon *Kharmides* diyalogunu önce fiziksel bir savaşla başlatır, sonrasında ise daha önemli gördüğü "ebedi savaş"a, felsefedeki savaşa geçer. Yine Platon, *Sofist* diyalogunda felsefeyi devler –Parmenides ve Herakleitos- arasındaki bir savaş olarak niteler. Yaygın bir kanaat ve eğilime bakarsak modern felsefenin kurucusu ve başlatıcısı olarak addedeceğimiz Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı eserini savaş sırasında, Otuz Yıl Savaşları'nın sürdüğü 1619 yılının Kasım ayında Almanya'da yazar. Bir başka deyişle, o büyük keşfe —*Düşünüyorum, Öyleyse Varım'a*— kanlı bir savaşın içinde varmıştır. Hem klasik felsefenin hem de modern felsefenin kurucu adlarının bir savaşın ortasında yazdıklarını düşünmeleri bir tesadüf olmasa gerek. Buna, "Ebedi Barış"ın yazarı Kant'ın felsefeyi

"*Kampfplatz*" olarak adlandırmasını ve Hegel'in, dünya tininin tarihsel kahramanlarından biri olarak gördüğü Napolyon'u, dışarıda olduğu gibi kendi metinlerinde de atın sırtında bir savaş alanından bir savaş alanına koşturmasını da eklemeyi unutmamak gerek. Bu söylenenlerden, "savaş"ın Fütüristlerde olduğu gibi "savaş"ın kendi namına mutlaklaştırıldığını çıkarmamak gerekir. Aksine bir uyumsuzluğun ertesindeki düzenin nasıl çıkarılabileceğiyle veya neden düşünmeye koyulduğumuzla ilgili bir betimlemeyle ilgilidir *[S.E].*



Ç.N.

Çevirmen ya da editör notu oldukça hassas bir mesele. "İyi" not, okurla metin ya da yazarın arasına uzun süreli girmeyen, sahnenin ortasında kenardan fırlayıp durumu izah etmesi okurda abes duygusu yaratmayan, bilgiyi kristalize edip veren bir yön levhası görevini üstlenir. Beğendiğim çevirmenlerden Abdullah Yılmaz'ın *İmparatorluk* çevirisindeki bir "ç.n."ye değinmek için tüm bu peşrev. *İmparatorluk*'un 4. baskısında "Biyopolitik Üretim" kısmındaki bir yerde (s. 49) "bios"a düşülmüş bir "ç.n."de şöyle deniyor: "*Basic input/output system*: Bir bilgisayarın çalışmaya başlaması ve sistemdeki temel unsurlarla bağlantıya girmesini sağlayan bellekteki sabit yazılım." Şüphesiz bu "bios"un tanımı ol-

makla birlikte "o bios bu *bios* değil" demekten de kendimi alamıyorum. Yunanca "yaşam" sözcüğüne gönderme yapan *bios*'un bilgisayar yazılımı olan bios'la karıştırılması şüphesiz okur için yeni bir "ç.n." yaratmış; "çetrefil not". *[U. Ö.]*

Ekmek Kırıntıları

Orhan Koçak tartışmasız Türkçe şiirin yaşayan en önemli eleştirmenlerinden. Koçak kısa sayılabilecek sürede iki kitap birden yayımladı. Birinci, *Bahisleri Yükseltmek*, uzun süredir beklenen Turgut Uyar kitabıydı; ikincisiyse daha önce yayımlanmış yazılarını topladığı *Kopuk Zincir*. Bu iki kitabın da başlı başına tartışmayı hak ettikleri açık. Ne var ki burada her iki kitap için de iki çift laf etmekten öteye geçemeyeceğim. Başka bir bahiste yeri gelirse diye yeniden açmak üzere bırakıyorum bu ekmek kırıntılarını: *1) Bahisleri Yükseltmek* kuramsal donanımı çok yüksek bir kitap ama öylesine bir çevrim kuruyor ki kitabı tartışmaya açmak olanaksızlaşıyor. Dilinin dolayımından sıyrılamıyorsunuz, nefes alacak hiçbir alan bırakmıyor. Kitap hakkında olumlu/olumsuz bir şey söylemek için çevrime girmek zorunda kalıyorsunuz. Yer yer bağlamdan kopuk bir biçimde yapılan ve takibi güçleştiren ara tartışmalar okurun dikkatini dağıtıyor. *2) Kopuk Zincir* neden kopuk? Burada bir yandan bir özgürleşmeye, kurtulmaya gönderme yapılıyorsa bir yandan da bütünlük karşıtlığına bir gönderme var sanırım. Tabii bu iki noktadan tamamen ayrık, başka bir yerden soruyorum: *Kopuk Zincir* neresinden koptu? Eğer bu zincir bir tarihselliği işaret ediyorsa sanırım Koçak için zincir 2000 sonrası şiirde koptu. Kitaptaki en geç isim kırk yaşında. Şiiri belirginleşmiş isimler üzerine yazmak bir riski baştan bertaraf etmek değilse nedir? *[U.Ö.]*

Baba

Yaklaşık on aydır babamın bilinci kapalı. Son birkaç aydır da, algı düzeyinde bir gelişmesinin olduğunu ve bazı bedensel reflekslerini daha net ortaya koymaya başladığını gözlemlemekteyiz. Hasta yatağında uzanan babama baktıkça, hastalığı öncesi en ciddi konularda tartışırken yaptığı el-kol hareketlerini, mimiklerini halen sürdürdüğünü fark ediyoruz.

Sevincini, hüznünü, şaşkınlığını, kızgınlığını bedenin o refleks düzeyindeki yansımalarından tanıyoruz. Doktora göre her ne kadar bu hallerin tamamı duygu durum bozukluğu ise de, söz konusu haller giderek duygu durum bozukluğunun bir adım ötesine yuvarlanmış gibi. Geleceği göreceğiz, görmeden bilmek şimdilik ve daima işimize gelecek.

Elbette onun bütün bu canlılığı, yatan hastanın halen babam olduğunu bilmeme yol açıyor. Babam adeta karşımda zihnin değil de sadece bedenin bir ifadesiymiş gibi duruyor. Onun bu hali bende iki düşünceyi sık sık uyandırıyor. Birincisi bedenin ne kadar esastan bir nitelik taşıdığı fikri, yani bedenin köken olduğu düşüncesi, ikincisi bedenin sanıldığı kadar geçici bir niteliğe sahip olmadığı düşüncesi. Bu iki düşünce bende, artık babamı oğullarına şefkat ve merhamet duyan biri olarak tanımlamamı engelliyor ama bir o kadar da tuhaf ve gerçek bir şeyleri kavramama yol açıyor. Babam düşüncemin bir nesnesi oldukça hem daha az duygusal bağ taşıdığım biri oluyor hem de bir o kadar yakınlaştığım ve hakkında konuşabildiğim birine dönüşüyor. Şimdilerde babama baba dediğimde, baba dediğim gerçeğin ne olduğunu daha doğrudan anlıyorum. Bir başka ifade ile babamı hissetmek yerine düşünüyorum. Acaba babayı düşünmenin yarattığı yakınlık mı yoksa babayı hissetmenin uzaklığı mı daha korkunç?

Şimdi "felsefe sıla özlemidir" diyen Hölderlin'e hak veriyorum ama bir çekince de koyuyorum. Sıla eğer düşünülebiliyorsa hissedilen özlem gerçek olur. Oysa hissedilen bir sılanın özlemi gerçek olmaktan öte, gerçekliğin yitimidir. Yitirilmiş her şey esastan, kökten ve yaşamsal bir aktarımdan azadedir. Hedefin kökene yönelmesi gerçekçi olursa hedef zenginleşir ve yüzleşme ortaya çıkar, totem hükümsüz kalır ama tarihselleşir de. Köken hedefe yöneldikçe, yoksunluk başlar ve özlem bir hissiyat dalgası olup akar. Bu durumda baba katilliği kaçınılmazdır, totemin hükmü devralınır ama tarihi talan edilir. *[B.E.]*

F4 Krizi

Malumunuz Türkiye'nin F4 Phantom türü savaş uçağı Suriye

karasuları içinde düşürüldü. Suriye-Türkiye ilişkilerinin gerilimli olmasından ötürü sonrasında başlayan diplomatik kriz askeri krize doğru evrilmeye başladı. Spekülasyon yağmuru içinde pek çok tez ve karşı-tez atıldı: iki uçak vardı; tek uçak vardı ve silahsızdı; Türkiye'ye ait bir uçak olduğu belliydi; uçaksavar ile düşürüldü; Rusya'nın deneme amaçlı füzeleri ile düşürüldü... Her ne olursa olsun değişmeyen tek şey yine medyada çıkan savaş borazanlarıydı. Ampirik düzlemde Türkiye'nin askeri kapasitesi ile Suriye'nin askeri kapasitesini mukayese eden emekli asker, akademisyen, "terör uzmanı" unvanlı bilirkişiler, Türkiye'nin kesin kazanacağı gözüyle yorumlar yaptılar ve Hükümetin misillemede bulunması için dil döktüler. Peki, bu kişilerin "savaşalım" mottosunu körükleyen neydi? İşgüzar bir okumayla Clausewitzgil "muharebe doktriniyle" hareket etmeleriydi.

Carl von Clausewitz, savaşın "muharebe" ve sonrasındaki "alan tutma" aşamalarına önem veriyordu. Çünkü ilki taktiksel bağlamda savaşın maddi yönüne tekabül ederken, ikincisi stratejik bağlamda maneviyatına denk geliyordu. Ancak Clausewitz, savaşın mutlak hesaplanamayan doğasından ötürü "geri çekilme", "savunma" ve "karşısaldırı" gibi sorunsalları *Savaş Üzerine* tartışmasına ekleyerek mekanik savaş taktiklerinin —bizdeki gibi ampirik askeri kapasite karşılaştırmalarının— işe yaramayacağını göstermeye çalışmıştı. Savaş ile siyaset arasında salınımlı bir ilişki bulunmaktaydı ve siyaset, savaşta yani pratikte içine düşülen zor durumları avantaja dönüştürebilmek amacıyla zaman kazanma hamleleri sağlayabileceği gibi, karşı tarafta oluşturulabilecek otorite eksikliğinden doğan disiplinsizlik ortamıyla askeri manevralara imkân verecek durumları sunabilecekti. Son tahlilde ise siyasetin zor araçları ile devamıydı...

Bizim borazanların gözden kaçırdığı nokta, sadece Clausewitzgil taktik muharebe kavrayışı ile hareket etsek bile sonuç elde edemeyeceğimizdir. 1946 tarihinde Sovyetler Birliği'nde Albay Profesör Rasin -Lenin'in Clausewitz'ten etkilenmesini meşrulaştırıcı argüman olarak kullanarak- Clausewitzgil savaş doktrininden neden vazgeçildiğini Stalin'e bir mektup ile sorduğunda başka bir tartışma

başlamıştı. Stalin, taktik muharebe konusunda Rasin'in Clausewitz'den alınmış olan, savaşın gramer ve mantığından söz eden terminolojisinin kulak tırmaladığını, "manifaktür çağının bir temsilcisi" olan Clausewitzgil muharebe doktrini ile devam edilemeyeceğini ve "şimdi savaşın makinesel çağında olduklarını" söylemişti. Benzer şekilde (Amerika'nın 1996 yılında eskidiği için ıskartaya çıkarttığı) F4 Phantom savaş uçağını vurduğu iddia edilen karadan havaya güdümlü füzenin ise radarda görünmeyen bir teknolojiye sahip olduğu yine borazanlarca itiraf edilmişti. *[K.Y.]*

İntihar

Kaçışla yüzleşme, melankoli ile kararlılık salınımında, herkesin yaşamı boyunca en az bir kez doğrudan veya dolaylı olarak aklından geçirdiği düşünce/eylem. İntihar, yaşam ile ölüm arasında şakaya mahal vermeyecek mahiyeti nedeniyle, sıklıkla, düşünce düzeyinde kalır. Ne var ki, soyutmuş olarak algılanmaya müsait olmasına karşın, "hadi be canım" demeye pek gelmeyecek, ciddi bir yüzleşme süreci sonucunda edimsel boyutta kazanabilecek pratiktir. Leon Meynard intiharı, *kendini öldürme* olgusu bağlamında, insanın özödevlerine açık bir tecavüz olarak değerlendirir. Meynard'a göre insanın/*ampirik* Ben'in yok edilişinde; bizatihi kendisi tarafından öznenin parçalanmasında, intihar, insanın kendisinin gerçekleştirmesinin tam karşısında bulunmaktadır. Tüm bu çerçevede, mevcut kavranış formuyla "yazık", "tüh" olarak bir hayıflanmalar ve serzenişlere yol açabilir. Peki ya intihar mağrur bir cevap? *Ütopik* bir sıçramaysa ise?

Marx'a göre intihar, insanın kendi varoluşu üzerine söyleyebildiği sonsöz; münferit ve toplumsal olarak tarihe düştüğü *sonnot*tur. İntihar, ilerlemiş psikopatolojik rahatsızlıklar haricinde, toplumsal formasyonun içinde gömülü bir sonuç içermektedir: Marx için, "bir gösteren olarak intiharı anlamak için gösterilenin ne olduğuna bakmak gerekir". Çünkü kapitalizmin ve mülkiyet ilişkilerinin kişileşmiş biçimi olan kapitalistlerin, insani özgürleştirmeyi kısıtladığı ve insanın edimlerini/eğilimlerini bastırdığı bir yapıda, [üretim araçlarının mülkiyetine sahip olmayan ve sömürülen-posası çıkar-

tılan] insanlar farklı direniş biçimlerinin arayışlarına yönelirler. Sömürülme raddesi ve üzerindeki baskı arttıkça ve toplumsal muhalefet kapasiteleri daraltıldıkça insanlar, sonsöz söylemeye zorlanır. Sermayenin -özgül veya genel- *nesnel zorunun* (!) bir sonucu olan intihar, aynı zamanda, o insanın da sonsözüdür. Marx der ki, "*özne*, farkındalığa sahip olmadığı için, yaşadığı gerçekliği bilinç bağlamında toplumsal gerçekliği yorumlayarak aşamaz, gerçekliğin toplum tarafından dönüştürülebileceğini göremez, tekil olarak yapabileceği tek aşma, dönüşüm ise kendini yok etmesiyle, intihar ile mümkündür."

Ve Marx, erken dönem eserlerinde olmak üzere insanların bireysel-soyut-sınırsız özgürlük yanılsamasına dokunur. Bu, mutlak kapitalist üretim ilişkileri dahilinde gerçekleşmesi olanaksız ütopik bir istemdir. *Kapital*'in ilk cildinde belirtildiği üzere tıpkı Romalı kölenin sahibine zincirlerle bağlı olması gibi, ücretli olan ve olmayan emekçiler de kapitaliste görünmeyen iplerle bağlıdır. Özel mülkiyet sahipleri bile, bedensel ve kurumsal varlıklarının devamı için, bir ilişki olarak mülkiyete ve belirli yapısal koşullara bağlıdır/bağımlıdır. Hâl böyle olunca Marx, kapitalist üretim tarzı altında *intiharı*, kapitalizmin "kara-gerçekliğinden" ütopyaya bir sıçrayış olarak görmektedir. Ancak ve ancak, kapitalizmin maddi yaşam zemininden kopan bir insan, arzuladığı bireysel-soyut-sınırsız özgürlük alanında kendine yer edebilir; biyolojik varlığının sonlanmasını göze alarak... *[K.Y.]*

Hüseyin Bolt Nereye Koşuyor?

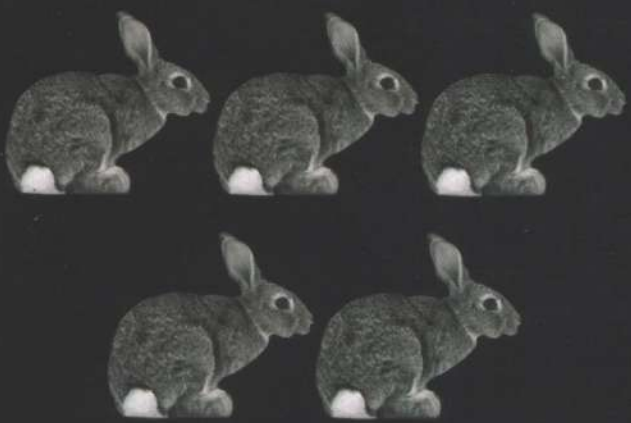
2012 Londra Olimpiyatları'nın tanıtımı, "Olimpiyatların ruhunun" evrenselliğine yapılacak bir vurgu yerine, bir kredi kartının muktedirliği üzerine kuruldu. Televizyonlarda Jamaikalı dünya rekorları sahibi atlet Usain Bolt'lu kredi kartı reklamlarına yer verildi. Reklamda Bolt, yarışmaya yetişmek için *zamanla yarışıyor*; köprüleri aşıyor, arabaların üzerinden atlıyor; tıpkı yarışlardaki gibi olanca kuvvetiyle koşuyor; bir yandan alışveriş mağazalarına girerek söz konusu kredi kartı ile *zaman*

kaybetmeden çeşitli ürünler satın alıyor. İlk bakışta masumane gelebilecek bu reklamda dünyanın en *hızlı* insanının kullanılması tesadüfî değil. Çünkü reklamda sporcu bir figürün sahip olduğu bir özellik aracılığıyla bir "ihtiyacın" önemi özel olarak vurgulanıyor: Küresel kapitalist sistem, konjonktürel olarak, sermaye birikimi ve sermayenin dolaşımı ihtiyaçları için "zamanı" yenmek zorundadır. Zaman, sermayenin dolaşımının ve para-meta-para sirkülasyonunun önündeki başlıca engellerdendir; örneğin, "vakit, nakittir" sözüyle, her geçen saniyede paranın değerinin azalabileceği, buna bağlı olarak kar oranlarında bir azalma yaşanabileceği tedirginliğinin ifade edildiği üzere... Bundan dolayı sermaye fraksiyonları için zamanı yenebilmenin ve/veya zamandan tasarruf edebilmenin tek yolu, mekân dolayımıdır.

Marx *Grundrisse*'de sermayenin dolaşımını anlatırken "zaman tasarrufunun" ekonomideki rolünü serimler. Sermaye hareketinin zamanı aşarak farklı mekânlara yayılması, toplumsal hayattaki ilişkileri "parasallaştırır" – ilişki biçimlerinde temel ölçüt "para değeri" haline gelir. Ama değerin özünün toplumsal olarak gerekli emek-zaman tarafından oluşturulduğunu biliyorsak, sermayenin mekânsal yayılmalarının arkasındaki nedenleri de anlayabiliriz. Konuyla ilgili Harvey'in *Sermayeye Sınırlar*'da belirttiği ilk husus, sermayenin bir süreç olduğudur. Sermayenin varlık sebebi, sömürü koşullarının mevcudiyetidir. Sömürü kavramının bağlamını canlı emek (insanlar) teşkil eder. Bu yüzden sermaye, gerek pazar payını maksimize etmek, gerekse toplumsal hayatta meta üretimi süreciyle yeniden üretimini gerçekleştirmek zorundadır. Değişik her coğrafya, yeniden üretiminin garantisidir. İlk hususla bağlantılı olarak ikinci

hususta, zamanı aşma çabaları, (fiber optik ağlar gibi) enformasyon ve (konteynırizasyon gibi) lojistik teknolojilerinin gelişkinliğine bağlıdır. İşte bu yüzden Usain Bolt'un dünyanın en süratli insanı olarak, uzam zaman fark etmeksizin her yerde aynı şekilde işleyebilen ve sermayeye azami dolaşım hızı kazandıran bir kredi kartıyla anıştırılmaktadır. Bolt'un taşıyıcısı olduğu *hız*, sermayenin abu hayatlarındandır. *[K.Y.]*

Kampfplatz



3 de yetmez 5 tane!..

[Cinsellik, yaşamın bütün siyasal teknolojisinin geliştiği iki eksenin birleşme noktasında yer alır. Bir yandan beden disiplinlerine bağlıdır, yani talim-terbiye, güçlerin çoğaltılması ve paylaştırılması, enerjinin düzenlenmesi ya da tasarruf gibi yöntemlere. Öte yandan, doğurduğu tüm bütünsel sonuçlarla nüfus düzenlemesine bağlıdır. Aynı anda her iki düzlemde de yer alır; küçücük gözetimlere, her an varolabilen denetimlere, aşırı derecede titizlikle gerçekleştirilmiş mekan uyarlamalarına, belirsiz tıbbi ya da psikolojik muayenelere, beden üzerinde yaratılan gerçek bir mikro-iktidara yol açar; ama, aynı zamanda kitlesel önlemlere, istatistik varsayımlara, toplumsal bünyenin tümünü ya da bütün içindeki grupları ilgilendiren müdahalelere de olanak verir.]

Michel Foucault

9 786054 657131